

مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

1

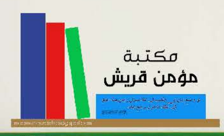
الفقه والاجتهاد

عناصر التأصيل والتجديد والمعاصرة

الجزء الأول

د. علي رضا فيض

ترجمة: حسين صافي



الفقـــه والاجتهـــاد

عناصر التأصيل والتجديد والمعاصرة

الجـزء الأول

الدكتور علي رضا فيض

الفقه والاجتهاد

عناصر التأصيل والتجديد والمعاصرة

الجزء الأول

ترجمة

حسين الصافي



المؤلف: الدكتور علي رضا فيض
الكتـاب: الفقه والاجتهاد... عناصر التأصيل والتجديد والمعاصرة (الجزء الأول)
الترجمة: حسين الصافي
المراجعة والتقويم: حسين قبيسي وسمير خير الدين
الغلاف: حسين موسى



الطبعة الأولى: بيروت، 2007

Al-Fikh Wa Al-Ijtihad
Ali Rida Fayd



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

محتويات الكتاب

توطئــة

في هذه السّطور، ارتأينا ذكر بعض الملاحظات المهمّة، على الرغم من أنّها وردت خلال بحوث هذا الكتاب، لكن «هو المسك إن كرّرته يتضوّع»[1] و الملاحظات هي:

الملاحظة الأولى: بعد الانتصار التاريخي للثورة الإسلامية المقدسة في عام 1979 بقيادة الإمام الخميني رحمه الله، وقيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية و ما تلاها من إلغاء للقوانين الجائرة والاستعمارية التي كانت سائدة في العهد الملكي البائد، واجه مجتمعنا فراغاً قانونياً خطيراً لم تستطع القوانين الموجودة سدّه، هذا في الوقت الذي كان فيه مجتمعنا الثوري الفتي ينتظر بفارغ الصبر تشريع قوانين حديثة و راقية ترتقي إلى مستوى الطموح و الآمال التي يحملها لتعبّد طريقه نحو التقدّم و الازدهار و على جميع الأصعدة.

ومع تسلّم الشعب لزمام أموره في ظلّ الثورة، وإقامته لصرح أول جمهورية إسلامية على الأرض، أيقن الفقهاء والحقوقيون أنّ عصر

---

(1) العبارة هي الشطر الثاني من بيت شعر قائله مجهول و يُساق كمثل، و الشطر الأول منه هو: أعد ذكر نعمان لنا إن ذكره. . .

الاجتهاد الأحادي ـ الذي اعتزل المجتمع و السياسة، أو فرضت عليه العزلة ـ قد ولّى، وعليه يجب العمل سريعاً على سوق سفينة الاجتهاد نحو ساحل المجتمع و السياسة، ليساهموا في قيادة مجتمع الثورة، ويرسوا قواعد الجمهورية الإسلامية الإيرانية على أسسٍ متينة من التشريعات والقوانين المتطورة و المتجدّدة لتنطلق في مسيرة متسارعة نحو رسم ملامح حضارة تحاكي الحضارات الإنسانية، بل أكثر تطوراً وتقدّماً، دون أن تعترضها العقبات و الإخفاقات و التراجعات.

لقد وقف الفقهاء و المجتهدون بشقّيهم الحوزوي (المؤسسة العلمية الدينية ـ الحوزة) و الأكاديمي (الجامعة) على هذه الحاجة الماسة للمجتمع والثورة وأدركوا ـ وإن متأخراً ـ هذه الضرورة الملحة، لكنّ الشيء المؤسف هو أنّه قلّما جرى الحديث عن الاجتهاد المتجدّد النابض الذي يمكنه تلبية تلك الحاجة، أو عن مواصفاته وشروطه.

بعبارة أوضح، لم يطرح فقهاء الحوزة و الجامعة شيئاً يعتدّ به حول فكرة الاجتهاد الأحادي والاستعاضة عنه بمشروع اجتهادي متعدد الأبعاد قادر عند اللزوم على استنباط القوانين المتطورة في الحقول الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها بالرجوع إلى مصادر التشريع والأحكام، كما لم يبحثوا في طبيعة مصادر ذلك الاجتهاد المتجدّد و الواسع. ولعلّ النقطة الأخيرة تشكّل عاملاً حاسماً إلى جانب عوامل أخرى غيرها، و لذلك لابدّ من القول: قبل أن يناقش فقهاء التشريع الإسلامي من كلاسيكيين و أكاديميين موضوع الاجتهاد المتجدّد الجامع، عليهم أولاً تحديد المصادر التي ينوون اعتمادها بصورة دقيقة، و الوصول إلى إجماع شرعي وعقلي بشأنها وذلك لجهة أنّ الحكم و إدارة شؤون البلاد في العصر الحاضر بحاجة ـ قبل أيّ شيء آخر ـ إلى قوانين متطورة تنسجم مع روح العقل، على غرار، بل أرقى

من تلك التي تسير عليها البلدان الأجنبية المتقدمة، حيث إنّها شرّعت القوانين ومن ثمّ قامت بتطبيقها، و في ظلّها توصّلت إلى العلوم المحيّرة التي نعيش في كنفها اليوم.

لقد جرت العادة على أن تقتبس دول العالم الثالث من الدول المتقدمة قوانينها و تشريعاتها، إلا أنّ الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي رفعت شعار الاستقلال والحرية ونادت بتطبيقه، أبت منهج التقليد و تكرير صناعة الآخرين، مهما بلغوا من تقدّم وتطوّر، ومن هنا فليس من خيار أمامها سوى شحذ الهمم وتعبئة الطاقات إلى أقصى مدياتها، لاستنباط مجموعة التشريعات والقوانين الضرورية بأسرع وقت وقبل فوات الأوان، و ذلك باعتماد المصادر العقلية والنقلية، ولا مناص في هذه الحالة من الرجوع إلى جميع المصادر الفقهية وتوظيف الدلائل العقلية بما في ذلك دلائل العقل والمصلحة وعرف العقلاء والانسداد، لنصل في نهاية المطاف إلى تشريعات حديثة و متطورة.

بالنسبة لمصادر الفقه الشيعي الثرّ التي اعتمدت الاجتهاد نهجاً وطريقاً، فإنّ الأدلة العقلية تحظى فيها بموقع متميّز، وإذا ما أحسن توظيفها واستغلالها فلن يواجه فقهنا صعوبة في استنباط التشريعات المتطورة اللازمة، وسنجد الباب مفتوحاً على مصراعيه أمامنا لاستحداث قوانين متطورة تواكب احتياجاتنا وقضايانا بدءً بأصغرها حتى أعقدها.

قلناها مراراً و نعيدها تكراراً، إنّه من أجل أن نضع أقدامنا على طريق الاجتهاد المتجدّد الذي يتيح لنا قوانين وتشريعات تكفل تطور المجتمع و تنسجم مع تطلعاته، فإنّه لابدّ لنا، ـ فضلاً عن المصادر الفقهية الرئيسية أي الكتاب والسنّة المطهرة ـ، الرجوع إلى المصادر الثانوية وهي الدلائل العقلية والعرف وما تسالم عليه العقلاء وبنوا عليه، وأن نرعاها و نحتضنها، ونبذل جهدنا في تكريسها واستنطاقها،

وأعود لأكرّر ما قلت، غير آبه لنقد أو لوم، أنّنا في عملية التشريع واستنباط القوانين، إذا توقّفنا عند الكتاب والسنّة و لم نذهب إلى أبعد من مجرّد الأخذ بأحكامهما العامة و المطلقة، فمن المؤكّد أنّنا سوف لن نبلغ الغاية، وذلك لأنّه لو كان في عموميّات وإطلاقات هذين المصدرين المهمّين إجابة عن جميع التساؤلات وتلبية لكافة الاحتياجات لما كانت ثمّة حاجة أصلاً إلى الأصول العملية، ولما كانت لهذه الأخيرة فائدة ترجى؛ و لعلّ السبب واضح وهو أنّه لن يكون ثمّة غموض في الحكم الأصلي أي الحكم الواقعي ليستدعي من المجتهد أن يستنجد بالأصول العملية لرفعه عبر عملية الاستنباط.

من المعلوم أنّ الأصول العملية تقع في ترتيب عمودي بالنسبة للأدلة الاجتهادية، و خير شاهد على قولنا هذا ما نراه من رجوع كبار فقهائنا إلى هذه الأصول في فتاواهم، و نحن إذا كنّا نفتقد الحكم في الكتاب والسنّة وفي إطلاقاتهما و عموميّاتهما لانتفاء الدليل على ذلك الحكم، فلماذا الإصرار ـ يدفعنا إلى ذلك التعصّب الأعمى ـ على الزعم بأنّهما قد تضمّنا حكم كل شيء حتى أصغر الأحكام كحكم أرش الخدش، و لم يغفلا ذكر أيّ شيء حتى و إن كانت رواية نقلت في هذا الباب؟

على هذا الأساس، عندما يخلو الكتاب والسنّة ومعهما إطلاقاتهما وعموميّاتهما من ذكر حكم ما، يأتي دور الدليل العقلي والعرف العقلائي ليملأ الفراغ ويلبّيا الحاجة، وفي هذه الحالة يكون العلم العادي مجزياً، و لا حاجة بالمجتهد للوصول إلى حالة القطع والجزم في استنباط الحكم. أمّا إذا لم تسعفنا الأدلة العقلية أيضاً، فلا مفرّ حينئذ من اللجوء إلى الأصول العملية، لحل المسائل ورفع اللبس، لكن يجب أن نعلم بأنّها لا تمثّل قوانين أو أحكاماً، لأنّ مهمّتها لا تتعدّى إرشاد المجتهد الذي أعيته السبل؛ أي السبل المؤدّية إلى الأدلة الاجتهادية.

نعم، بهذا النمط الاجتهادي و تلك المصادر المعتبرة ضمن فقهنا بقاءه واستمراريّته، وتمكّنوا في الماضي من تقديم الحلول لجميع القضايا المستعصية على صعيد الفرد والمجتمع عبر التاريخ، وسيستمر هذا النهج حتى يوم يبعث الناس، ما يعني استمرار الدين و خلوده.

ونقول هنا جازمين: إنّ الدين الذي لا يتوافر على هذا النوع من الاجتهاد وهذه الشروط لن يعمّر طويلاً، والاجتهاد الذي لا يأخذ بالأدلة العقلية وعرف العقلاء لن يساعد على تجدّد الدين وحيويته. وإذا سُلب الدين تجدّده وحيويّته فلن ينفع المجتمعات في شيء لأنّ المجتمعات في طبيعتها متجدّدة و متحرّكة، وهذا التجدّد هو سرّ ديمومة المجتمع و بقائه، و أيّ فائدة تُرجى من دين لا يلامس هموم الإنسان و لا يستجيب لمتطلباته وتطلعاته، الاجتماعية والسياسية بخاصة؟! يقيناً إنّ هذا الدين لن يكتب له النجاح و الخلود.

ومن نافلة القول التذكير بأنّ ثمّة علاقة طردية بين إيمان الفرد وبين تلبية حاجاته، فكلما كانت استجابة الدين لتلك الحاجات أعلى تضاعف إيمان الفرد وازداد قوة وصلابة وثباتاً، فضلاً عن ازدياد تعلّقه وشغفه بهذا الدين الذي سيضحى قضية محبّبة للإنسان، يبذل دونه مهجته لصيانته من أي سوء ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

وعلى النقيض من ذلك، فإنّ ممارسة الضغوط وأساليب الإكراه في الدفاع عن الدين الذي لا ينسجم وتطلّعات المجتمع يمكن أن يحمل نتائج معكوسة، لأنّ الوجه الرئيسي للدين يتمثّل في العقيدة والإيمان، أي أصول المعتقدات. والوجه الآخر هو في تقديم أسلوب ممارسة الفعل الحياتي للفرد والمجتمع، هذا المجتمع الذي يتطلّع إلى آفاق التقدّم والتطوّر العلمي. وعوداً على بدء، وتكراراً لما سبق: لا يمكن أن نحمل الأفراد و المجتمعات على القبول بهذين الوجهين بالإكراه و رغم إرادتهما، وبوجيز العبارة نقول إنّ هذا العمل لا طائل

من ورائه، لا بل ينطوي على مفسدة؛ لأنّ الدين إذا نكص عن النهوض بمتطلبات المجتمع الحي المتجدّد عبر القرون والأعصار، وعجز عن توفير أسباب الازدهار والارتقاء للمجتمع، فإنّه بالتأكيد لن يفلح في فرض المعتقدات عليه.

الملاحظة الثانية هي أنّني وضمن مباحث هذا الكتاب قمت بالتشكيك في اجتهادات بعض المدّعين و بشكل مبطّن ومستور، وهي على أيّ حال رؤيتي التي أؤمن بها و لن أحيد عنها، و قد يتّفق القارئ الكريم معي في هذه الرؤية أو يختلف، و هي رؤية كوّنتها من خلال دراساتي و مطالعاتي المستفيضة، وأرى من المفيد هنا عرضها وبسطها، و هذه الرؤية هي: إنّ دراسة تاريخ الفقه الشيعي تقودنا إلى حقيقة أنّه في كل فترة يجود الزمان بعالم بارع و فقيه جهبذ يمسك بأطراف العلم، ويؤسّس لمدرسة فكرية ويتقلّد عصا المرجعية فيتربع على عرش القلوب إلى الحدّ الذي ينشر فيه ظلال هيبته وجلاله على فقهاء عصره، ويسحرهم فتسلبهم كاريزما ذلك العالم روحهم الاجتهادية، فلا يملكون في هذه الحالة إبداء رأي أو إصدار فتوى. لقد شهد الفقه الشيعي عبر تاريخه ظهور مثل هذه النماذج في فترات عديدة، لكن لم تسجّل سوى حالة واحدة منها وهي الفترة التي أعقبت رحلة الشيخ أبي جعفر الطوسي (حوالي قرن ونيّف) حيث اشتهر بعصر المقلّدة؛ أي الفقهاء المقلّدون. علينا ألاّ نخشى مواجهة الحقائق، وهي أنّ فقهنا شهد خلال مسيرته التاريخية عدّة عصور مقلّدة، وفي عصرنا الراهن يجلس فقهاؤنا ضيوفاً على مائدة الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، ينهلون من فيض علومه، و يقدّسون فتاواه وآراءه الأصولية كأنّها وحي منزل من السماء. لا ريب في أنّ شيخ الطائفة الطوسي والشيخ الأنصاري وأمثالهما يمثّلون أساطين العلم والفضل والتقوى، وأنّ لهم مكانة متميزة وجليلة، لكن هل يعني هذا أن يتخلّى

المجتهدون عن مسؤولياتهم في إصدار الفتاوى؟ ويصبح شغلهم الشاغل اقتفاء آثار هؤلاء العظام واستنساخ فتاواهم وتقليدهم وهو محرّم عليهم إن كانوا حقّاً مجتهدين.

أحد عوامل التخلّف الذي تعاني منه مجتمعاتنا هو تخلّي بعض مجتهدينا في الحوزة و الجامعة (ولأيّ سبب كان) عن مسؤوليتهم في الفتيا و هداية الناس عندما تدعو الحاجة إلى ذلك، في حين أنّ الواجب يحتّم على المجتهد إصدار فتواه في الوقت المناسب و أن يتلقّفها البرلمان الإسلامي ليصيّرها قانوناً يطبّق في المجتمعات الإسلامية وفي الوقت المناسب أيضاً، بينما تشير مؤشرات الواقع إلى أنّ هذا الوقت المناسب ينقضي بسرعة، ولا نعلم إلى متى سيبقى المجتمع ينتظر؟ واللبيب بالإشارة يفهم.

الملاحظة الثالثة، هي أنّ الفصول الأخيرة من كتابنا هذا قد تضمّنت مختارات من فتاوى ثلاثة فقهاء فطاحل ممّن أسّسوا مدارس فقهية متميّزة، و هي فتاوى تختلف عن نظيراتها عند سائر الفقهاء، بل يمكن القول إنّها خرجت على إجماعهم، لكنّها استجابت لعملية تطوّر المجتمعات الإنسانية وتفاعلت معها، فضلاً عن أنّها تسلّط ضوءً ساطعاً على نماذج من الفقه المتجدّد. وهذه الفتاوى تعكس آراء ثلاثة من روّاد الفقه التجديدي وألمعهم وهم: الأردبيلي والفيض والسبزواري، وتقف وراء اختياري لهؤلاء أسباب عديدة هي:

أولاً، تميّز فتاواهم بنمط من التجدّد والفرادة.

ثانياً، قدرة هؤلاء الفقهاء - بفضل ما يتمتّعون به من شجاعة وإقدام - على تحطيم السدّ المنيع المسمّى بمشهور الفقهاء أو إجماع الفقهاء، وأن يصنعوا لفتاواهم جسراً من الأدلة القوية والمحكمة، وقد مثّل هذا النهج الاجتهادي حالة مشوّقة ومثيرة بالنسبة للمتعلّمين الدينيين بالأخص المتثقفين وطلبة العلوم الدينية.

ثالثاً، أردت من خلال استعراض الخصائص الفقهية لهذه الأعمدة الفقهية إيصال رسالة إلى جميع المهتمّين بالفقه وأصول التشريع الإسلامي والعاملين في المنظومة الحقوقية والقانونية؛ مفادها أنّ العلوم الإسلامية و الإنسانية غير محكومة بقوانين أو ضوابط صارمة جامدة و ثابتة لا تقبل التغيير كما هو الحال مع العلوم الرياضية والتطبيقية حيث نعلم أنّه في علم الرياضيات واحد زائد واحد يساوي اثنان، دونما زيادة أو نقصان، أو كما في علم الهندسة فإنّ مجموع زوايا المثلث تساوي زاويتان قائمتان، أو في علم الفيزياء حيث الماء يغلي عند درجة 100 مئوية، هذه القوانين و غيرها ثابتة لا تقبل التغيير، ومن يقول بغير هذا فقد خرج عن جادة الصواب، بينما لا تُحكم العلوم الإسلامية من جملتها الفقه بمثل هذه القوانين، ودليلنا على ما نقول تباين آراء الفقهاء و اختلافها الشديد. إذ نراهم على سبيل المثال يختلفون في مسألة معيّنة على الرغم من أنّ حكمها الواقعي واحد، وذلك لتباين زاوية نظر كل منهم، و بعدهم عن حيثيات المسألة وظروفها، ومع ذلك تكون هذه الفتاوى على اختلافها ذوات حجّة واعتبار لهم ولمقلّديهم. وهي اختلافات واضحة وجلية في معظم المسائل الفقهية، قال الفقهاء في شرحها والحكمة منها الشيء الكثير، وقد جاء في الحديث الشريف «اختلاف أمّتي رحمة»، وأحد أسباب هذا الاختلاف تضارب الأحاديث وتباينها وهو أمر تعاني منه أغلب المسائل الفقيهة، إذ نرى بعض الفقهاء يأخذون بحديث معيّن، ويعتمد بعضهم الآخر أحاديث ومعايير أخرى للتمييز بين الحديث الصحيح والموضوع، لا بل إنّ الشيخ الأنصاري اعترف صراحة أنّه لم يمكنه الاستفادة من الحديث الشريف القائل: «أعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه» معلّلاً ذلك

بأنّ الذي يدسّ في مذهبنا أحاديث موضوعة يستطيع دسّه بالشكل الذي لا يؤدّي إلى افتضاح أمره، والحقّ أنّه لا يوجد حديث موضوع يتناقض تماماً مع آية قرآنية واحدة.

من هذا المنطلق، فإنّ الأحاديث الموضوعة فيما يتعلّق بآية معيّنة إمّا أن تأخذ بإطلاق العموم والخصوص أو أن واضعي الحديث يزيدون أو ينقصون في عنصر من عناصر الحديث بما يصعب معه افتضاح أمرهم وانكشاف سرّهم. بالله عليكم، هل حدث أن ضرب حديث عرض الحائط بسبب مخالفته للقرآن الكريم حتى نكون قد عملنا بـ«ما خالف كتاب الله فاضربوه على الجدار»، يقول أصوليّونا: إنّه يمكن لخبر الآحاد أن يخصّص تعميم الآية و يقيّد إطلاقها، أفليس هذا النمط من الأحاديث مناقضاً للكتاب؟ فلِمَ لا يضربونه عرض الجدار إذاً، أم أنّ المقصود بالمخالفة هو التباين التامّ، والذي يستحيل تمييزه في الأحاديث الموضوعة ومقارنتها بالصحيحة، من هنا القول بأن لا طائل من اعتماد هذه المعايير و الاستناد إليها، إذاً ما العمل؟

لقد تنازع في هذه الروايات المختلفة فقهاؤنا الكبار أيضاً، و لا بأس هنا من أن نطّلع على آرائهم في هذا المجال، يقول صاحب السرائر: [1]

يجيب الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان سائله الذي يقول: ما هي فترة النفاس؟ أو ما هي الفترة التي تسقط فيها الصلاة عن المرأة النفساء؟ ثم يتابع سؤاله قائلاً: تزخر كتبكم باختلافات كثيرة في هذا الباب، مثلاً ذكرتم في كتاب (أحكام النساء) أنّ فترة النفاس 11 يوماً، وفي (الرسالة المقنعة) 18 يوماً و في (الأعلام) 21 يوماً، فبأيّ

(1) السرائر الحاوي لابن إدريس الحلّي، المطبعة الحجرية في مقدمة الكتاب، ص 5.

الفتاوى نأخذ؟ أجابه الشيخ المفيد: لا يصحّ من المرأة النفساء فعل الصلاة لعشرة أيّام، أمّا ما ذكرت عن تباين هذا الحكم في كتبي، فهو نقلاً عن مضمون رواية تقول أنّه تسقط الصلاة عن النفساء ثمانية عشر يوماً، ورواية أخرى في النوادر تقول أنّه يستحبّ للنفساء أن تترك الصلاة 21 يوماً، أمّا الآن فالرأي في هذه المسألة هو عشرة أيّام، لأنّه بحسب رواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: لا تعدو فترة النفاس عن فترة الحيض.

هذا نموذج لتغيّر الفتاوى بتغيّر الأحاديث والروايات حيث أفتي برواية معيّنة في كل زمان ومع تأليف كل كتاب.

كما ينقل ابن ادريس عن الشيخ الطوسي في كتاب عدّة الأصول أنّ شيخ الطائفة قال[1]:

«لقد أوردت في الاستبصار و تهذيب الأحكام نقلاً عن أئمّتنا عليهم السلام ما يربو على خمسة آلاف حديث متعارض ومختلف في المسائل الفقهية، و يقف علماؤنا من هذه الأحاديث مواقف متباينة (فلكلّ رواية جعلها مستند فتواه) وهذا الاختلاف والتباين في الروايات أشهر من أن يخفى على أحد لدرجة أنّه عندما نمعن في تباين آرائهم (ويعني علماء الشيعة) سنرى أنّ الهوّة التي تفصل مواقفهم أعمق من تلك التي بين أبي حنيفة والشافعي ومالك.

المعروف عن العلامة الحلي أنّه في أغلب مؤلفاته الفقهية كان في كل مرّة يراجع مصادر الحكم فيصدر فتوى جديدة تختلف عن سائر فتاواه في كتبه السابقة.

كما ويشار إلى أنّ معظم المسائل التي خالفت فيها آراء الفقهاء

---

(1) السرائر الحاوي الطبعة الحجرية / 5.

الثلاثة الأردبيلي والفيض والسبزواري الرأي المشهور لباقي الفقهاء كانت الأحاديث المطروحة بشأنها متعارضة، حتى أنّ قسماً لا بأس به من الأحاديث المخالفة للرأي المشهور كانت أرجح كفّة من تلك التي تميل إلى الرأي المشهور، لكن تحاشي الخروج على الرأي المشهور ورهاب كسر المألوف هو الذي دفع بالفقهاء للاستناد إلى الأحاديث التي ترجّح الرأي المشهور وحمل البقية المخالفة على التقية.

إذا كانت التقية تحرم على خاتم الرسل ﷺ فلماذا تجوز للآخرين من جملتهم الأئمة عليهم السلام وخاصة فيما يتعلق بإبلاغ الأحكام؟ وإذا كانت الأحاديث المخالفة للرأي المشهور تحمل على التقية، فلماذا جمع علماؤنا من أمثال الشيخ المفيد والشريف المرتضى والطوسي وصاحب السرائر كل تلك الأحاديث المخالفة أو كانوا يستندون إليها، فيوثّقون بعضها ويعرضون عن البعض الآخر، و قلّما حملوا الأحاديث المعرض عنها على التقية؟

لو راجعنا آراء كبار فقهاء السلف كالشيخ المفيد وسيد ابن إدريس وحتى العلامة لوجدنا أنّهم في عملية الاستنباط والاجتهاد كانوا نادراً ما يرمون حديثاً بالتقية، ويعطّلون استخدامه نهائياً وذلك عند تعاطيهم مع مجموعة من الأحاديث المتعارضة، إذاً لماذا فعل الفقهاء المتأخرون ذلك ولا يزالون يفعلون حيث يحملون الروايات التي تتعارض مع آرائهم على التقية، هكذا بكل بساطة وأحياناً دون أي مسوّغ أو دليل؟

إنّي بقولي هذا حول حمل الروايات على التقيّة لم آت بشيءٍ من عندي، إنّما أنقل كلاماً للفقيه الكبير الشيخ الملا محسن الفيض ورد في كتابه (مفاتيح الشرائع)، أو في كتاب الوافي وكان يكرّره عن قناعة وبرهان بحسب رأيه. لذلك أجد في نفسي الشجاعة الكافية لأعيد ما قلته وتأكيد ما ذكرته من أنّ حمل بعض الأحاديث المخالفة للمشهور

من الفتاوى على التقية لا تستند إلى أساس محكم، ونذكر في هذا السياق على سبيل المثال وجود أحاديث متعارضة حول حرمة الخمر وطهارته، فمشاهير الفقهاء يأخذون بالروايات القائلة بنجاسته ويتمسّكون بها ويستندون إليها، ويحملون تلك القائلة بطهارته على التقية.

يقول الملا محسن فيض في بطلان بعض ما يقول به هؤلاء وعدم حجّيته بالنسبة لبعض الروايات:

حمل الروايات الدالة على طهارة الخمر على التقيّة بمنـزلة طرح تلك الروايات و سلبها اعتبارها ووثاقتها، ومثل هذا العمل لا يصحّ إلاّ إذا اقتضت الضرورة[1].

ويقول أيضاً في موضع آخر حول المسألة نفسها:[2]

... ومعارضةً للصحاح بمثلها وطعناً في الإجماع وتمسّكاً بالأصل وليس حمل أحد النصّين على التقيّة أولى من الآخر لأنّ معظم العامّة على النجاسة.

إذا ما حملنا الروايات الصحيحة في طهارة الخمر على التقية (كما فعلوا)، أليس من الأجدى فعل الشيء ذاته مع الروايات التي تنصّ على حرمة الخمر، وحملها على التقيّة فيكون الأمر سواء بسواء وليس من أولوية لأيّ من هذه النصوص المتعارضة لحملها على التقيّة، والعمل بالأخرى، بعد ذلك يقول العلامة الفيض:

ما من دليل يعتذر به القائلون بحمل تلك الروايات على التقية وذلك لقول معظم علماء أهل السنّة بالنجاسة.

---

(1) مفاتيح الشرائع، ج 1، المفتاح 80، ص 72.

(2) نفس المصدر السابق.

إذن لم تكن ثمّة تقيّة في قول الأئمة بطهارة الخمر بدلاً من نجاسته، بل المسألة هي في الأهمية الاستثنائية التي تكمن في إعادة النظر في مصادر العديد من الأحكام و الفتاوى خاصة في الحالات التي تتعارض فيها الأحاديث الصحيحة والمعتبرة، ثم طروء التغييرات والتحولات على قراءة المجتهد للنصوص بفعل عوامل الزمان والمكان فتضطرّه إلى إعادة النظر في فتواه واستنباط فتوى أخرى أكثر مواءمة مع تطوّر المجتمع وتجدّدية الفقه التي ترهن حياته واستمراره.

نعم، لقد شاعت مسألة تطوّر الفتاوى وتغيّرها بين علمائنا قديماً وحاضراً، حيث كانوا يعدلون عن فتاواهم إلى فتاوى جديدة واستنباطات متجدّدة عند اطّلاعهم على رواية جديدة أو من خلال قراءتهم لكتاب علمي جديد، أو تدارسهم مع أقرانهم من المجتهدين أو رحلة علمية يقطعون خلالها شرق بلاد الإسلام الواسعة إلى غربها، فيرسلون فتاواهم القديمة إلى ذمة التاريخ، وعلى رأس هؤلاء العلماء الإمام الشافعي الذي لم يتورّع عن العدول عن فتاواه و إصدار أخرى جديدة و ذلك عند رحلته من الحجاز إلى العراق ومصر وتعرّفه على بيئة جديدة، فتغيّرت رؤاه تبعاً لذلك، لهذا السبب، عندما يتمّ الحديث عن فتاواه يشار إلى قديمها و جديدها، فيقال أنّ الشافعي كان يقول كذا قديماً، و الآن يقول كذا.

نقل لي أحد كبار العلماء الذين انتقلوا إلى جوار ربّهم قائلاً: في رحلتي العلاجية إلى أوروبا و احتكاكي بالغرب واطّلاعي على البيئة الجديدة ومظاهر التقدّم والحضارة في حقول العلوم والتكنولوجيا، تغيّرت رؤيتي جذرياً، فكان ذلك سبباً في مراجعتي للكثير من المسائل الفقهية في الكتاب والسنّة وعدولي عن بعض الفتاوى القديمة، وإصدار أخرى جديدة في ضوء هذه الرؤية المتجددة، و قد سرت هذه الرؤية حتى في بعض ظواهر الكتاب والسنّة.

نعم، هذه حقيقة يؤمن بها الكثير من الفقهاء، إذ إنّ تغيّر الآراء والفتاوى والعدول عنها أمر شائع في أوساط المجتهدين لدرجة أنّها أضحت من القضايا المهمة في علم أصول الفقه، وقد أفردت لها بحوثاً تفصيلية حيث يدور الجدل فيها حول هل أنّ عمل المقلّد بالفتاوى القديمة للمجتهد يجزئ سيّما بعد عدوله عنها وإصداره لفتاوى أخرى جديدة، أم أنّه لا يجزئ؟ ولهذا الموضوع تفصيلات كثيرة ننصح من أراد الاستزادة منها الرجوع إلى مظانّها.

الملاحظة الرابعة هي أنّ طيفاً واسعاً من فتاوى الفقهاء أصحاب المدارس الفقهية الثلاث المشار إليهم تصبّ في صالح التقريب بين آراء الفقهاء من الفريقين وخلق مناخ من التفاهم والتقارب، وقد كانت لها آثار ملموسة في هذا الاتجاه، على سبيل المثال: قولهم بمسألة غروب الشمس أي الغروب الشرعي، فلو كنّا نعيش في منطقة تغرب فيها الشمس في أرض سهلة منبسطة أو في بحر واسع، فإنّه بمجرّد اختفاء الشمس في الأفق يحين موعد صلاة المغرب والإفطار، وهو نفس ما يقول به أهل السنّة. وكذلك مسائل من قبيل غسل الوجه و اليدين عند الوضوء والمسح على الرأس والقدمين، وقول آمين في الصلاة، والعديد من المسائل الأخرى، بالإضافة إلى فتاوى كثيرة لهؤلاء كانت لها آثار مفيدة وملموسة على موضوع التقريب بين آراء الإسلام وسائر الأديان الأخرى، وخلق جوّ من التفاهم بين المسلمين وغير المسلمين، على سبيل المثال الفتاوى التي تقول بطهارة أهل الكتاب والزواج منهم ...إلخ.

ممّا لاشك إنّ ظروف العصر الذي نعيش فيه تفرض علينا التواصل والتقارب ومدّ جسور العلاقات مع المجتمعات الأخرى، فإذا كانت نظرتنا إلى الآخرين نظرة دونية حقيرة كأن نعتبرهم نجساً كما الكلب والخنزير، فهلاّ تصوّرنا في المقابل كيف ستكون نظرتهم إلينا،

هل نتوقّع أن ينظروا إلينا نظرة حب و احترام؟ بل كيف يتسنّى لنا حلّ مشاكلنا المشتركة في ظلّ هذه العلاقة المشحونة بالريبة والشك والكراهية.

الملاحظة الخامسة هي أنّي أحياناً أميل إلى بعض آراء وفتاوى هؤلاء الفقهاء الثلاثة الكبار، وأخالف بعضها الآخر، من هنا فإنّي لم أضع ضمن بحثي هذا دراسة تلك الفتاوى بصورة مفصّلة، لأنّه بلاشكّ جهد واسع ومضنٍ لا طائل من ورائه، فضلاً عن أنّه ليس الهدف من تدوين هذا الكتاب تقديم دراسة نقدية وتحليلية عن تلك الفتاوى.

الملاحظة السادسة، لقد طرحت في هذا الكتاب آراء قد لا تروق لبعضهم، وقد تعمّدت طرحها في هذا الكتاب لألفت انتباه أهل الاختصاص والبحث وأثير فيهم حبّ المطالعة لتتبلور لديهم قراءة متجدّدة في أدلة الأحكام، ويسبروا العلم الوفير الذي يسكنها خاصة في الكتاب والسنة، ويقيناً أنّهم في هذا الاجتهاد المتجدّد كلما وقفوا عند الكتاب والسنّة، وأمعنوا النظر في المجتمع الذي يعيشون بين أحضانه، سيعدلون عن بعض آرائهم لصالح المجتمع والتجدّد المنشود.

الملاحظة السابعة، إنّ هذا الكتاب بحث فريد في بابه وجديد في موضوعه ألا وهو الاجتهاد المتجدّد، ويعتقد كاتب هذه السطور أنّه من أجل بقاء الاجتهاد وديمومته، واستيعابه لقضايا المجتمع المتزايدة ومواكبته لها، لا خيار أمامنا سوى بلوغ التجدّد الذي نبحث عنه في كتابنا هذا، ولي أمل أكيد وثقة راسخة من أنّ الاجتهاد في جبرية التاريخ سيصل إلى هذه النتيجة شئنا أم أبينا، وسيبلغ التجدّدية الراسخة والمنظمة، وإن اجتمع مخالفوه على وضع العراقيل أمامه ونصب الكمائن في طريقه.

ولابدّ من القول إنّه إذا أراد الباحثون والفقهاء والمشرّعون

الإسلاميون تطوير الفقه والارتقاء به وتجديده ليلبّي جميع متطلبات العصر، ويستوعب حاجاته على الصعد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية، وأن يكون فاعلاً ومؤثراً في هذه المجالات، فليس أمامهم سوى ما اختصرناه في هذه المقدمة آنفاً، وسنفصّله في فصول هذا الكتاب لاحقاً.

إذاً، علينا جميعاً أن نغتنم الفرصة المتاحة بأسرع ما يمكن، وولوج هذا الطريق حتى بلوغ الغاية وتحقيق المراد. والويل كل الويل إذا كان هذا الطريق مسدوداً أو أراد الآخرون إغلاقه، حينذاك سينعدم الأمل في الفقه والاجتهاد والتشريع الإسلامي بأنواعه، وأكثر من هذا، سيعجز عن مواكبة قضايا المجتمع والدولة والوفاء بالتزاماته. والأخطر من هذا وذاك، أن ينعكس فشل الفقه وعجزه سلباً على نظرة المجتمع إلى منظومة الدين بأن يعتبروا أنّ هذا الفشل متأصّل في جوهر الدين؛ وبالتالي ستكون نظرتهم إلى هذا الدين الكامل نظرة ريبة وشك، ليصدق الرأي القائل بعجز الدين وقصوره عن إدارة المجتمعات العصرية.

من هذا المنطلق، ينبغي ألاّ نساهم في صنع هذا الخطر الكبير المحدق بالمسلمين، وأن نسعى إلى التصدّي له بكل ما أوتينا من قوة، ليكون الحلال حلالاً والحرام حراماً إلى يوم يبعثون، كما هي إشارة الحديث الشريف.

الملاحظة الثامنة وهي آخر كلام لي في هذه المقدمة. فأنا أريد إطلاع القارئ الكريم على بعض العلل والأسباب التي دفعتني إلى تأليف هذا الكتاب. قبل سنوات أقيم مهرجان مهيب في جامعة العلامة الطباطبائي بمناسبة مرور أربعة قرون على ولادة الملا محسن الفيض استمرّ ثلاثة أيام متواصلة، وقد حضر المهرجان عدد كبير من الأساتذة والطلبة في الجامعات والحوزات وعدد من الشخصيات الكبيرة، وألقى

بعض الأساتذة من الحوزة و الجامعة كلمات حول الشخصية الفذة للملا محسن الفيض، والمؤلفات التي تركها في جميع العلوم الإسلامية.

ولحسن الحظ كنت أحد الذين حظوا بشرف التحدّث في الجلسة الأخيرة من المهرجان، وكان موضوع كلمتي (الملامح الخاصة في فقه الملا محسن الفيض)، ولا يخفى أنّ التحضير لهذا الموضوع يتطلّب جهداً ووقتاً طويلاً وذلك لاستيعاب جميع جوانبه، وحيث إنّه لم يتح لي سوى نصف ساعة للكلام، لذلك أوجزت ما أمكنني ذلك، وكان الحديث موضع اهتمام الحاضرين وإعجابهم، فطلب مني بعض الأساتذة الموجودين في القاعة أن أقوم بتدوين بعض المقالات عن موضوع كلمتي الموجزة ليتمّ نشرها في المجلة المتخصصة «مقالات ودراسات» التي تصدرها كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية أو أي مجلة أخرى، وكان لهم ما أرادوا حيث كتبت سبع مقالات ونشرت ضمن سلسلة الأعداد 45، 46 في عام 1988 وحتى 57، 58 في عام 1995 من المجلة المذكورة.

قبل خمس سنوات، وفي يوم الجمعة من أحد أيام، كان لي شرف تلبية دعوة إلى الغداء حضرها سعادة الدكتور گلشني رئيس معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية وعدد آخر من الأساتذة الأفاضل. في ذلك اللقاء طلب منّي الدكتور گلشني أن أجمع مقالاتي التي نشرت في مجلة «مقالات ودراسات» - وكان قد اطّلع عليها - في كتاب واحد، فاستحسنت الفكرة وتقبّلتها، وقد ساعد على ذلك أنّي كنت لا أزال احتفظ بالقصاصات والأوراق الخاصة بتلك المقالات، فتمّ تنظيمها وإعدادها في صورة كتاب بعد سنة من ذلك التاريخ حمل عنوان «الملامح الخاصة في فقه الملا محسن الفيض»، ووضع تحت تصرّف دار النشر والطبع التابعة لمعهد العلوم الإنسانية التي أخذت على

عاتقها مهمّة تنضيد الحروف، وتجهيز نسخة من الكتاب، وإرساله لي لأغراض التصحيح والتنقيح. وبالفعل باشرت بالتصحيح وعندما شارفت على الانتهاء منه وإرساله إلى الطبع تبادر إلى ذهني أن أزيد عليه ليكون أتمّ وأكمل وذلك من خلال إضافة فقيهين آخرين من أصحاب المدارس الفقهية يشاركان الملا محسن الفيض خصائصه الفقهية، وهذان الفقيهان هما الفقيه المحقق الملا أحمد الأردبيلي، والآخر الفقيه المحقق الملا محمد باقر السبزواري، خصوصاً وأنّ الملا محسن الفيض والسبزواري كانا متعاصرين، ولهما مدارسات ونقاشات مشتركة، وأنّهما - أغلب الظنّ - في معظم مسائلهما المطروحة في هذا الكتاب قد تأثّرا بمدرسة الأردبيلي. وحين اكتملت عندي خصوصيات هؤلاء الفقهاء الثلاث الكبار وأصبحت جاهزة للطبع، قلت في نفسي: ألم يكن شغلي الشاغل موضوع الفقه المتجدّد المستجيب لمتطلبات الأعصار والأمصار، وأنا الذي طرقت جميع الأبواب ملتمساً ما يسدّ رمقي في هذا الباب، الآن وقد واتتني الفرصة، أليس من الأنسب أن استهلّ كتابي بالتعريف بالفقه المتجدّد وأن أفرد الباب الأول منه للبحث في الفقه المتجدّد والاجتهاد المتجدّد، بالإضافة إلى خصوصيات كل منهما، وأن أكرّس الباب الثاني من الكتاب لشرح خصوصيات الفقهاء الثلاثة ومدارسهم الفقهية، وفعلاً عقدت العزم على تنفيذ هذه المهمّة، وقد كان لي بفضل الله وعونه ما أردت، حيث أنجزتها بعد فترة طويلة نوعاً ما، فخرج كتاباً مفصّلاً مبسوطاً تحت عنوان «خصائص الاجتهاد والفقه المتجدّدين، الفقه المتجدّد: ثلاث مدارس فقهية» فصّلت فيه موضوع الاجتهاد والفقه المتجدّدين، مع إطلالة سريعة على ملامح المدرسة الفقهية لكل من الفقهاء الثلاثة المذكورين.

الآن، وقد رأى كتابي النور بعد جهود مضنية ومعاناة متواصلة

وسهر الليالي، يسعدني أن أهديه إلى جميع العلماء الذين يحملون هموم الإسلام والمسلمين والمؤمنين، والذين يتوقون إلى أن يضطلع الدين والفقه بدور متجدّد ونابض قادر على الاستجابة لمتطلبات المجتمع في كل زمان ومكان وإزالة كل العقبات من طريقه.

وهنا لا يسعني إلا أن أتقدم بوافر الشكر والامتنان إلى سعادة الأستاذ الدكتور مهدي گلشني رئيس معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، الذي كان لتشجيعه أطيب الأثر في إنجاز هذا الكتاب.

وفي الختام أدعو من الله العليّ القدير أن يوفّق جميع العاملين في حقل العلوم والمعارف الإسلامية والإنسانية وأن يسدّد خطاهم.

اللهمّ وفّقنا لما تحبّ و ترضى.

علي رضا فيض

خريف 2001

تاريخ الاجتهاد

يحظى الاجتهاد بمكانة رفيعة وأهميّة كبيرة لدى الشيعة وأهل السنّة على السّواء؛ وذلك لأنّه يمثّل غاية علم أصول الفقه وثمرته، ويمكن للخبرة الاجتهادية أن تحلّ جميع المشاكل المنبثقة عن الفوضى التشريعية بقدرة وكفاءة. وحيث إنّ بعد العهد بعصر الأئمة المعصومين عليهم السلام قد حرمنا من نمير علومهم الصافية، فما من طريق يوصلنا إلى معرفة الأحكام سوى الاجتهاد، وليس من مرجعية نلجأ إليها لاستنباط الأحكام والتشريعات لجمهرة المسائل والقضايا المتلاحقة والمستجدة التي تعصف بالمجتمعات إلاّ مرجعية الاجتهاد.

لم يجد الشيعة في مراحل تاريخية معيّنة حاجة لطرق باب الاجتهاد؛ وذلك بسبب وجود الأئمة عليهم السلام بين ظهرانيهم، فكانوا يرجعون إليهم ليبيّنوا لهم ما غمض عليهم فهمه من المسائل وما تشابه عليهم أمره من الأحداث، وكان الموضوع ينتهي عند هذا الحدّ، وهذا ما يفسّر تأخر الشيعة عن أهل السنّة في طروق باب الاجتهاد واللجوء إليه، فلقد عرف أهل السنّة الاجتهاد بعيد رحلة الرسول الأكرم ﷺ، ويذهب بعضهم إلى القول بأنّهم عرفوه في حياته ﷺ أيضاً، فالاجتهاد يمتاز بمكانة رفيعة ويقف إلى جانب الكتاب والسنّة، وهو

بعد يعتبر أحد مصادر الفقه، بينما يلجأ الشيعة إلى الاجتهاد فقط لاستنباط الأحكام من مصادرها وهي الكتاب والسنّة والإجماع والعقل. ويرى أهل السنّة أنّ للاجتهاد مكانة تعادل مكانة النبي الكريم ﷺ وقد ورد هذا الوصف في آراء علمائهم حيث يقول الشاطبي، وهومن ألمع علماء أهل السنّة[1]:

المجتهد كالنبي وهو خليفته، له حقّ التشريع حيثما دعت الحاجة إلى ذلك، ويميّز بينهما أنّ النبي في تشريعه يستند إلى الوحي بينما يستند المجتهد في ذلك إلى العقل.

وعلى هذا الأساس، ما من معضلة تستعصي على مجتهدي أهل السنّة في مجال الروابط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ما دامت مرجعيتهم حكم العقل والمصالح المرسلة والرأي، إذ أنّهم عند طروء أي مستحدث يُعملون النظر ويستفرغون الوسع، ومن ثمّ يطرحوا رأيهم ليرفعوا الإشكال الحادث، وبهذه الطريقة يمكنهم التعاطي مع أي مسألة اجتماعية والتفاعل مع إفرازاتها بسرعة ويسر.

أمّا بالنسبة للمذهب الشيعي، فعلى الرغم من اعتماده حكم العقل بمختلف وجوهه من أجل الإحاطة بالمسائل الفقهية، إلاّ أنّ طريقه كان أكثر وعورة في الإجابة عن المسائل الاجتماعية والسياسية وغيرها؛ ويعود ذلك إلى أنّه ما زال يشترط العلم والقطعية في المعايير العقلية، الأمر الذي يفسّر بطء مسيرته في حلّ المعضلات المتراكمة، وأملنا أن يعي المجتهدون التراكم الهائل لهذه المعضلات واستحالة الوصول إلى معيار القطعية في أيّ من تلك المعضلات، ليضعوا في نهاية المطاف مبدأ دليل الانسداد نصب أعينهم والأخذ به في اجتهاداتهم.

---

(1) الموافقات: ج 4، ص 264.

على أيّ حال، وكما أسلفنا قبل قليل، إنّه على الرغم من عدم وجود قواسم مشتركة تجمع الاجتهاد بشقّيه الشيعي والسنّي إلاّ الاسم، فقد اختلط الأمر على بعض الشيعة من محدّثي السلف والأخباريين المعاصرين، واعتقدوا أنّ الاجتهاد عند الفريقين واحد، فحملوا على المجتهدين الشيعة وترصّدوا لهم كل مرصد. وستكون لنا وقفة عند هذه الموضوعات التي أشرنا إليها بشكل عابر، لكن قبل الدخول في تفاصيلها أودّ هنا أن نستوضح مسألة مهمّة ألا وهي، هل إنّ لفظة الاجتهاد ورد ذكرها فيالنصوص الشرعية أم لم يرد؟

لقد عرفت نصوص أهل السنّة لفظة الاجتهاد، واستند معظمهم لا بل جميعهم إلى رواية جاءت على ذكرها مصادرهم في أصول الفقه، واحتوت على لفظة اجتهاد بنفس المفهوم الذي نحن بصدده، ونصّ هذه الرواية هو: لمّا أراد الرسول الكريم ﷺ أن يبعث معاذ ابن جبل مع رسل ملوك اليمن يعلّم الناس دينهم سأله: بما تحكم يا معاذ؟ قال معاذ: بكتاب الله، قال الرسول ﷺ: فإن لم تجد؟ قال معاذ: بسنة رسول الله، قال الرسول ﷺ: فإن لم تجد؟، قال معاذ: أجتهد رأيي ولا آلو، فوضع الرسول - ﷺ -: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله[1].

كما يستند أهل السنّة أيضاً إلى أحاديث أخرى تدخل في نفس المعنى وهو إذا سكت الكتاب والسنّة عن الحكم فيجب الاجتهاد، وقد أضحت هذه المسألة عندهم من المسلّمات.

لم ترد لفظة الاجتهاد في الأقوال التي أثرت عن الأئمة عليهم السلام، عدا لفظة الإفتاء واشتقاقاتها المرادفة للاجتهاد التي وردت في أحاديث الشيعة، كما جاء في رواية عن الإمام الباقر عليه السلام مخاطباً أبان بن تغلب

(1) خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، عبد الوهاب، خلاف، ص 32.

بقوله: إجلس في المدينة وأفتِ الناس فإنّي أحبّ أن يُرى في شيعتي مثلك.

والمقصود بهذه الروايات الفتاوى المستنبطة من النصوص الشرعية بالاستناد إلى الأدلة العقلية.

وهناك روايات أخرى في المذهب الشيعي تنهى بشدّة عن الفتيا كما ورد في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام يقول فيها: «اهرب من الفتيا»، والمقصود الفتيا على أساس القياس والاستحسان العقلي كما هوشائع عند أهل السنّة، وقد بدأ ذلك مع رحلة النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم حيث شاع عند الصحابة نمط اجتهاديّ يقوم على الاستحسان والرأي، وما برح مداه يتّسع ونطاقه ينتشر.

وغالباً ما كانت الحاجة إلى مثل هذا الأسلوب تبرز في الحالات التي لم ينـزل فيها نصّ صريح في الكتاب أو في السنّة[1] حتى وصل الأمر إلى أن قدّم بعض الصحابة اجتهادهم على النصّ، ليكون معياراً لتشخيص حلال الشريعة وحرامها[2]؛ ومن أمثلة هذه الاجتهادات: ما وقع مع الخليفة الثاني عمر بن الخطاب عندما حرّم المتعتين (متعة النساء ومتعة الحج)، وحذف عبارة «حيّ على خير العمل» من الأذان، وحكم بثلاث طلقات في مجلس واحد، وحذف سهم «المؤلفة قلوبهم» من قائمة المستحقين للزكاة، وأمثلة أخرى غيرها للاجتهادات التي كانت مخالفة لنصّ الكتاب والسنّة المطهّرة.

---

(1) تاريخ الفقه الإسلامي، محمد يوسف موسى، الصفحات من 7 فما بعد، وكذلك: المدخل للفقه الإسلامي، ص 291، و أصول التشريع الإسلامي، ص 93، علي حسب الله، : تاريخ الفقه الإسلامي، حيث ذكر في هذا الكتاب نماذج عديدة من تلك الفتاوى معتبراً إيّاها أمثلة عن حالات الاجتهاد بالرأي.

(2) نفس المصدر السابق.

يقول مؤلف فواتح الرحموت[1]:

جاء في الروايات أنّ الخليفة عمر قال: ثلاث كنّ على عهد رسول الله ﷺ أنا أحرمهنّ وأنهى عنهنّ، متعة الحجّ، ومتعة النكاح، وحيّ على خير العمل.

يقول علماء أهل السنّة قاطبة بهذا النوع من الاجتهاد بالرأي ويضفون الصحّة والمشروعية عليه باعتباره تشريعاً اجتهادياً في مقابل النصّ الإلهي، معتذرين بأنّ الشارع المقدّس هومن أقرّه وأضفى المشروعية والاعتبار عليه. وهذا الاجتهاد كما يدلّ عليه اسمه يعتمد الرأي الشخصي للمجتهد ونظرته الخاصة إلى الموضوع، وهي متغيّرة وغير ثابتة لجهة تغيّر العقول والأفكار وتباينها فيما بينها كما هو الحال مع الأذواق والطبائع، وتبعاً لذلك يكون الاجتهاد بالرأي متغيّراً لتغيّر الأسس والمعايير التي يقوم عليها، فتكون النتيجة أحكاماً فقهية متغيّرة بحسب زوايا النظر المختلفة التي قد تخرج أحياناً عن جادّة الصواب فتدخل الفقه في دائرة من الحيرة والاضطراب، خاصة عندما ينظر إلى الآراء والطبائع الشخصية لفرد مثل معاوية وغيره من الحكّام على أنّها اجتهادات، ومن ثمّ الاعتذار لمخالفاته وفظائعه بحجّة أنها تدخل في هذا الباب.

جاء في فواتح الرحموت:

إنّ معاوية في مخالفته للإمام علي عليه السلام ونكوصه عن بيعته ومناصبته العداء وحربه له كان يعمل باجتهاده، وهو معذور على أيّ حال[2].

---

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت المطبوع في القسم الأسفل من كتاب المستصفى للغزالي، ج 2، ص 227.

(2) نفس المصدر السابق، ج 2، ص 219.

ينظر علماء الأصول من أهل السنّة إلى هذه الاجتهادات على أنّها جزء من مصادر الفقه، وهم يضعونها إلى جانب الكتاب والسنّة المطهرة، متناسين ما جرّته هذه الاجتهادات من ويلات على الفقه[1].

وقد ذهب بعض فقهاء أهل السنّة من قبيل أصحاب مدرسة الاجتهاد بالرأي (من الصحابة) مذاهب بعيدة حين قدّموا الاجتهاد على الكتاب والسنّة المطهّرة[2] وبعضهم وضع الاجتهاد بالرأي في ترتيب أفقي مع الكتاب والسنّة[3] وفريق ثالث يضع الاجتهاد في ترتيب عمودي بعد الكتاب والسنّة فيكون معتبراً عند غياب النصّ[4].

إنّ رائد مدرسة الاجتهاد بالرأي من الصحابة هو الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، ومن التابعين ربيعة بن عبد الرحمن الذي لقّب بربيعة الرأي لإفراطه في الاجتهاد بالرأي، أمّا من تابعي التابعين فقد ذكروا أبا حنيفة من جملة المجتهدين بالرأي[5]. في الوقت الذي يرى بعض الأصوليين من أهل السنّة، من أمثال الدكتور مدكور[6] أنّ مصادر الفقه في عصر الصحابة كانت أربعة حيث رابعها الإجماع، يعتقد الأستاذ خلاف والدكتور الدواليبي وآخرين:

---

(1) ومن جملة ما ذكر في كتاب أصول التشريع الإسلامي: أصول التشريع ثلاثة على الترتيب: الكتاب فالسنّة فالاجتهاد (أصول التشريع الإسلامي، ص 12 و79. (خلاصة تاريخ التشريع، طبعة الكويت، ص33).

(2) تاريخ الفقه الإسلامي، ج 2 الصفحات من 7 فما بعد حيث وردت بعض اجتهادات الخليفة الثاني التي لا تستقيم مع نصّ الكتاب و السنّة، ولهذا قدّم الاجتهاد على النصّ.

(3) من جملة هؤلاء الأستاذ خلاف الذي يقول: مصادر التشريع على عهد الصحابة ثلاثة: القرآن فالسنّة فاجتهاد الصحابة.(خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، طبعة الكويت، ص 33) والمدخل إلى علم أصول الفقه لمحمد معروف الدواليبي، 1949 سوريا، ص 11).

(4) في هذا السياق يقول علي حسب الله: أصول التشريع ثلاثة على الترتيب: الكتاب فالسنة فالاجتهاد بالرأي. (أصول التشريع الإسلامي، طبعة مصر، ص 12

(5) تاريخ الفقه الإسلامي، ج 2، ص 119.

(6) في كتاب المدخل للفقه الإسلامي.

إنّ مصادر الفقه على عصر الصحابة كانت ثلاثة لا أكثر وهي القرآن فالسنة فالاجتهاد بالرأي[1].

ويضيف الأستاذ خلاف قائلاً:

عند وقوع حادث معيّن، أو خلاف بين شخصين كان الصحابة يلوذون أولاً بكتاب الله لالتماس الحكم، وعندما لا يجدونه يلتمسون ما جاء في سنّة رسول الله، وإذا يئسوا من هذين المصدرين يعملون برأيهم واجتهادهم، اجتهاد يستلهم من روح الدين وروح الشريعة الإسلامية والمصالح العامة والقياس والاستحسان.

ويقول أيضاً[2]:

وكان هناك إجماع من قبل الصحابة على مرجعية هذه المصادر الثلاثة، وكان اجتهادهم بمثابة دائرة مفتوحة تستوعب جميع حاجات المجتمع وهمومه، فتارة بالاستناد إلى القياس وتارة على قاعدة جلب المنفعة ودفع المفسدة، وأحياناً على أساس المصالح المرسلة والاستحسان العقلي، وهذا العامل الأخير كان الأكثر رواجاً وشيوعاً.

يقول الأستاذ محمد سلام مدكور[3]:

كان عمر قوياً في الاجتهاد بالرأي، مفرطاً في اللجوء إليه أكثر من باقي الصحابة. وقد ورد في كتاب تاريخ الفقه الإسلامي[4]: «الفاروق هو الذي يحقّ لنا أن نقول عنه أنّه إمام أهل الرأي».

وفي نفس الموضوع، يقول مؤلف كتاب أصول التشريع الإسلامي:

---

(1) خلاصة التشريع الإسلامي.

(2) نفس المصدر السابق، وكذلك: تاريخ الفقه الإسلامي، ج 2، ص 80.

(3) المدخل للفقه الإسلامي، ص 72 - 73.

(4) نقلاً عن الدكتور محمد يوسف موسى.

بعد ذلك سار الخلفاء والعلماء على قاعدتين مهمّتين، الأولى قياس المثل بالمثل، والثانية رعاية مصالح المجتمع، وإثبات ما هو خير للناس وفيه منفعة لهم، هذا في حال عدم وجود حالة مشابهة لموضوع الفتوى، أو عدم إمكان الاستفادة من القياس[1].

أحياناً يتمثّل أهل السنّة رأي الشهرستاني في الملل والنحل وابن قيّم في كتاب الأعلام فيقولون[2]: إنّ النصوص الشرعية متناهية ومحدودة بخلاف الأحداث والوقائع في كل زمان فهي لا نهاية لها، وأنّى للمحدود أن يحيط باللامحدود؟

يقول الأستاذ سلام مدكور في هذا الموضوع:

لله في كل مسألة حكم، لكنّه ترك الكثير منها دون نصّ أو أمارات تدلّ عليها، وذلك ليستدلّ عليها المجتهدون.

كذلك، يقول أحد أساتذة أصول الفقه من أهل السنّة في نفس الموضوع[3]:

الاجتهاد من أجل استنباط حكم لم يبيّنه الشارع كان دوماً موضع خلاف، فالشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد والظاهرية لا يحتجّون به، بخلاف جمهور المسلمين من أهل السنّة الذي يجيزونه عقلاً وشرعاً، وأحياناً ينظرون إليه على أنّه من الواجبات عندما يشكل حاجة من حاجات الأمة، وهو على كلّ حال رأي يقول به الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة ومعظم الفقهاء و المتكلمين....

وفي موضع آخر يقول[4]:

---

(1) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص 430.

(2) نفس المصدر السابق.

(3) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص 80.

(4) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص 92.

لقد مارس الخليفة الثاني الاجتهاد بالرأي على نطاق واسع ورحب بسبب امتداد الخريطة الجغرافية للإسلام واتّساعها على عهده، وانضواء حضارات الأمم الأخرى مثل حضارة الفرس وحضارة الروم تحت لواء الإسلام، وكان من إفرازات ذلك أن شهدت الساحة أحداثاً ووقائع جديدة ومسائل مستحدثة كانت تستدعي أحكاماً مناسبة لم يجدوا لها دليلاً لا في الكتاب ولا في السنّة، لهذا السبب لم يقف الخليفة في اجتهاده عند المسائل التي لم ينـزل الله فيها حكماً بل تجاوزها إلى ما هو منصوص عليه في الكتاب والسنّة لكنّها ابتعدت عن منطوق الدليل، فكان يُعمل رأيه ويجتهد في نطاق روح الشريعة وعلى أساس المصالح العامة.

ويقول نفس الكاتب في مصنّف آخر له[1]:

لم يعرف السلف الجمود والتصلّب في اجتهادهم، لأنّهم أرادوا إنقاذ المجتمع من الحيرة والضلال وذلك على أسس الإخلاص والتواضع. ولهذا ترى معظمهم يقول بعد الإفتاء والاجتهاد: هذا هو رأيي وأقول باجتهادي، فإن أصبت فمن الله تعالى، وإن أخطأت فمنّي ومن الشيطان الرجيم ونسأل الله العفو والمغفرة.

هذه المرونة والاختلاف في الاجتهاد هي التي تفسّر تباين فتاوى المجتهد في البيئات المتعددة والمجتمعات المختلفة، وهو أمر لا محيص عنه مع اتّساع رقعة البلاد الإسلامية حيث لكل منها طبيعتها وظروفها الخاصة بها والتي تفرض مشاكل من نمط خاص، ومن الأمثلة على هذه الاجتهادات المتباينة في المجتمعات المتعدّدة هو أنّ الخليفة عمر بن عبد العزيز عندما ولي المدينة كان يقضي في النـزاعات بأن يقسم المدّعي اليمين في حال عدم وجود شاهد ثانٍ، لكنّه حين تولّى

---

(1) نفس المصدر، ص430 - 431.

الخلافة واستقرّ في الشام عاصمة الدولة الأموية، عدل عن ذلك و لم يكن يحكم إلا في وجود شاهدين ذكرين أو شاهد ذكر وامرأتين، و قد سئل ذات مرّة عن سرّ ذلك فأجاب: أهل الشام غير أهل المدينة[1].

وهكذا، فإنّ توسّع الدولة الإسلامية، بحسب ما يعتقد أهل السنّة، وظهور متطلبات وحاجات جديدة ومتفاوتة للناس في مختلف الأمصار، واتّساعها في كل يوم، حمل بعض الخلفاء على أن يبيحوا لأنفسهم تشريع الأحكام وإبطال ما يشاؤون منها، بينما كان عليهم في حالات عدم وجود نصّ في الشريعة أن يلجأوا إلى الأدلة العقلية والمصالح المرسلة. ولا شكّ أنّ الخلاص من المعضلات الاجتماعية وحلّ القضايا المستعصية للناس غير ممكن إلاّ باللجوء إلى الأدلة النقلية ومن ثمّ العقلية.

وعلى هذا الأساس، بدأت تشيع وتترسّخ في أوساط الفقهاء فكرة تغيّر الأحكام الشرعية مع تغيّر الزمان وأخذت تستقطب حولها المزيد من الأنصار والمؤيّدين.

لو أنّ تغيّر الحكم سببه تغيّر موضوعه لكان الأمر مقبولاً، لكنّ الأستاذ حسب الله لا يقول بهذا.

يرى الأستاذ الدواليبي وبتأثير من أفكار ابن قيّم الحنبلي[2] أنّه يمكن للمجتهد وعلى أساس المصالح والقياس أن ينسخ الأحكام الثابتة في الإسلام. ولقد أفرد فصلاً خاصاً في كتابه لبحث هذا الموضوع[3] أسماه «النصوص وتغيير الأحكام بتغيّر الزمان»، تحدّث فيه عن ضرورة أن يشهد الفقه مثل هذا التحوّل، ويقول في هذا الشأن:

---

(1) أصول التشريع الإسلامي، ص 431.

(2) أعلام الموقّعين، ج 3، الصفحات من 1 فما بعد.

(3) المدخل إلى علم أصول الفقه، ج 5، ص316- 317.

هل للمجتهد وعلى أساس الضرورة والمصلحة أن يقوم بنسخ الأحكام التي لم تنسخ من قبل الشارع المقدس، تفاعلاً منه مع مقتضيات العصر؟

ويجيب عن سؤاله بقوله:

تقرّ جميع الشرائع والقوانين قديمها وحديثها بقاعدة نسخ بعض القوانين التي انتفت الحاجة إليها مع تقادم الأعصار والزمان.

ثم يتابع قوله:

لقد حصرت الشريعة حقّ نسخ الأحكام الشرعية بالشارع واعتبرت ذلك من اختصاصه وحده دون غيره، لكنّها في المقابل أجازت للمجتهد والقاضي تغيير الأحكام التي لم تنسخ من قبل الشارع، للتمهيد إلى نسخها مع تقادم الزمان وتغيّر المصالح، وهي خصيصة امتاز بها الإسلام على سائر الشرائع، وفي إعطاء هذا الامتياز للمجتهد درس بليغ ليتعلّم منه إلى أي مدى أطلقت يده ليوظّف حرية العقل في الاجتهاد، وفي ذلك بيان بأنّ في الأحكام مرونة تدّخرها لتغيّر الزمان وانتقال المصالح والمفاسد.

بعد ذلك يختم بحثه بالقول:

وقد أضحى قانون «تغيير الأحكام بتغيّر الزمان» سنّة ثابتة وراسخة[1].

يقول الشاطبي، وهو من أصوليي أهل السنّة وكبار فقهاء المالكية، ويحظى باحترام جميع مذاهب أهل السنّة[2]:

---

(1) المدخل إلى علم أصول الفقه، معروف الدواليبي، ص 320.

(2) الموافقات، ج 4، ص 245.

المجتهد هو مشرّع وناظر على تشريع القوانين، ذلك لأنّه في تشريعه لأي مسألة أو حكم للناس لا يخرج عن حالتين، إمّا أنّه منقول عن الشارع أم غير منقول، والمجتهد ببذله ما في الوسع والاستلهام من منقولات الشريعة يقوم باستنباطها حسب رأيه، في الحالة الأولى يعتبر المجتهد مبلّغ الحكم، وفي الحالة الثانية يلعب المجتهد دور الشارع في تشريع الأحكام عندما أعمل رأيه واجتهد، فتوصّل إلى ما توصّل إليه، ومن هذه الزاوية يمكن النظر إلى المجتهد على أنّه مشرّع يجب اتّباعه والعمل باجتهاده. ولا شكّ أنّ هذه هي الخلافة ولا شيء غيرها إذ يقول الحديث النبوي الشريف: إنّ من قرأ القرآن فقد أدرجت النبوة بين جنبيه.

ثم يتابع حديثه:

المجتهد كالنبي ﷺ ينقل الخبر عن الله تبارك وتعالى، وبحسب اجتهاده يطبق الشريعة على أعمال المكلّفين، وهي نفس مسؤولية النبي الكريم ﷺ، والمجتهد يقوم بتطبيق أحكام الله استناداً لمنشور الخلافة المؤتمن عليه، ولهذا أطلق على المجتهدين بأولي الأمر، وكانت طاعتهم من طاعة الله و هناك دلائل كثيرة في تأييد هذا المعنى . . . .

هذه كانت أمثلة لآراء بعض علماء أهل السنّة من السلف و الخلف، ربّما يكون من غير المناسب و نحن نبحث تاريخ الاجتهاد التعرّض لتلك الآراء بالنقد و التحليل، لكن لا بأس من أن نضمّن بحثنا بعض الملاحظات على سبيل التحشية و التعليق.

بالنسبة لقولهم أنّ أحكام الله متناهية و محدودة و أحداث ووقائع المجتمعات الإسلامية غير محدودة ولا نهاية لها، وبالتالي فإنّ على المجتهد تقع مهمّة تقديم إجابة مناسبة لكل منها. تعليقاً على ذلك نقول:

يعتقد بعض علمائنا أنّ الإسلام لم يترك مسألة بلا حكم، حتى بالنسبة لأرش الخدش التي تعتبر تافهة جداً، فقد وضع لها حكماً خاصاً بها.

نعم، هناك أحكام لم تصلنا ويجب على أهل الحل والعقد أن يجتهدوا في وضع الحكم الخاص بها بالاستناد إلى الأدلة العقلية، وبعبارة أقرب إلى الواقع، إنّ الله تبارك وتعالى أنـزل حكم كل شيء على الرسول الأكرم ﷺ الذي قام بإبلاغها إلى الناس حسب مقتضيات الحال والمقام، لكن بعض تلك الأحكام لم تصل إلى الناس، ربّما لأنّ المجتمع آنذاك لم يكن بحاجة إليها، أو لمصالح اقتضتها[1]، والسؤال المطروح الآن هو ما الذي يجب فعله إزاء تلك الأحكام التي لم تبلّغ إلى الناس؟ يقول علماء أهل السنّة: يجب على المجتهد أن يُعمل رأيه ويفتي بعيداً عن أي دليل آخر، وأن يأخذ على عاتقه مهمّة تشريع الأحكام، وأنّ أيّ تهاون في ذلك يعدّ خطيئة. هذا الرأي يرفضه معظم علمائنا المعاصرين، بخلاف علماء السلف الذين كانوا يأخذون به وذلك عملاً بدليل الانسداد، وأنّ كل ظنّ حجّة معتبرة. ما يمكن قوله في هذه العجالة وفي هذا الموضوع الشائك هو أنّه يمكننا استنباط طائفة عظيمة من الأحكام لما يعرض لمجتمعنا المعاصر من قضايا من خلال دراسة مستفيضة للعموميات والإطلاقات والأحكام الثانوية وكذلك المصالح المرسلة والأدلة العقلية والعرف ودليل الانسداد، وليس من حلّ أمامنا سوى العمل بوصية الإمام الخميني المهمّة التي يقول فيها:

يجب قراءة الموضوع ومتعلقه في إطار ظروفه الزمانية والمكانية، حينذاك يمكن استنباط أحكام المسائل التي لم يرد فيها شيء أو مواءمة الأحكام الواردة مع حاجات المجتمع ومقتضياته[2].

---

(1) قوانين القمي، ج 2، في الدليل العقلي.

(2) الوصية الإلهية السياسية للإمام الخميني، ص 83 - 84.

إنّه نموذج لتغيّر الحكم تبعاً لتغيّر موضوعه، وهو يختلف عمّا يطرحه الدواليبي، و سنعرض لنظرية الإمام الخميني حول عنصري الزمان و المكان أو تأثير العرف على تحوّل الحكم في بحث لاحق.

النقطة الأخرى التي تستفاد من أقوال العلماء هي أنّ بلاد الإسلام الواسعة و المجتمع الإسلامي العظيم بحاجة إلى أحكام ترفع عنه عبء المشكلات التي تحاصره، لذا فإنّ القفز على الموضوع و تأجيل الأسئلة الملحة لن يؤدّي إلاّ إلى زيادة معاناة المجتمع وتعميق مشاكله.

والأمر مختلف بالنسبة لأهل السنة إذ أنّهم مارسوا تجربة الحكم في معظم البلاد الإسلامية مبكراً وتعاطوا مع مشكلات إدارة المجتمعات وتراكمت عندهم الخبرات في هذا المجال، وهو ما دعاهم إلى طرح الحلول والإجابة عن الاستفهامات الملحة للمجتمع وحل معضلاته في ظلّ أحكام الإسلام، وهو نفس النهج الذي قدّموه لنا عبر نماذج الحكم التي شهدها التاريخ طيلة قرون من عمر الإسلام.

على العكس من ذلك، تعتبر تجربة الحكم تجربة جديدة وفتية عند الشيعة، إذ إنّهم وبعد عصور من العزلة السياسية التي ألقت بظلالها على واقع الفقه الاجتهادي، شرعوا بتعلّم أبجدية الإدارة وممارسة الحكم في بلاد واسعة مترامية الأطراف، وبدأوا محاولات قراءة واقع المجتمع والتفاعل مع مفرداته، وإيجاد الصيغ العصرية المناسبة للتغلّب على مشاكله وهمومه في عصر ذا طبيعة مفتوحة، وفي هذا الخضم المتلاطم لابدّ لنا من التحرّك سريعاً لنتبوء موقعاً متميّزاً في ممارسة الاجتهاد وطرح الأحكام، والحيلولة دون وقوع المجتمع فريسة للظنون، أوأن تسيطر عليه نظرة الشك والريبة تجاه الفقه وقدرته على حلّ مشاكله. لن أسرْث أخرى غيرها و ذلك لأهميته و خصوصيّته.

في عصر هيمنة أهل الحديث على الساحة الإسلامية برز اسمان لامعان

في الفقه الشيعي وضعا اللبنات الأولى للاجتهاد وهما ابن الجنيد الإسكافي وابن أبي عقيل العماني اللذان اشتهرا بـ(القديمين)، وكان لهما شرف الريادة وقيادة مسيرة الاجتهاد بجرأة وشجاعة في المدرسة الشيعية ممهّدين بذلك الطريق لسائر فقهاء الشيعة من بعدهم.

يقول صاحب المدارك السيد محمد في مقدمة كتابه:

«بحسب علمي فإنّ أوّل من عدل عن أسلوب المحدّثين نحو فنون الكلام وأصول الفقه والاجتهاد هو محمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي والحسن بن علي بن أبي عقيل العماني».

ثم يضيف قائلاً:

«لقد انبرى الشيخ المفيد للدفاع عن هذين العالمين الجليلين من خلال ثنائه وتأييده لعقائدهما ومؤلفاتهما في أوساط أصحابه وتلامذته من جملتهم الشريف المرتضى، والشيخ الطوسي. ومع تتالي القرون ركز نهجهم الفقهي وترسّخت آراؤهم الاجتهادية بشكل متزايد في محافل الفقهاء حتى انتهى الأمر إلى العلامة الحلي الذي تعهّد معظم القواعد الأصولية التي راجت عند أهل السنّة في زمانه، وواصل مسيرته من بعده الشهيد الأول والفقيه الفاضل والشيخ علي وكذلك الشهيد الثاني[1]».

ومع دوران عجلة الزمن أخذ نجم القديمين ابن الجنيد وابن أبي عقيل بالأفول ونهجهما بالانحسار، حتى آل الأمر إلى ضياع مؤلفاتهما واندثارها، وهي التي كانت موضع ارتياب المحدّثين وتشكيكهم، في هذه المرحلة العصيبة، كانت الإرهاصات في داخل الجسم الفقهي الشيعي تهيّئ لتحوّل من النمط الذي ينبئ بظهور رجل ينهض بهذه

(1) روضات الجنّات، الطبعة الحجرية القديمة، ص 168 نقلاً عن كتاب المدارك.

الرسالة العظيمة المباركة، لإنقاذ سفينة الفقه من المضيق الذي حشرت فيه، رجل يحمل صفات الجدارة والاستحقاق والإقدام لينهض بهذا العبء ويواجه أهل الحديث بجرأة وشجاعة، فكان ذلك الرجل الذي قيّضه القدر هو الشيخ المفيد، هذا العالم الجليل الذي صان الأمانة وأكسب الفقه الشيعي اقتداراً وتجدّداً، وحرّره من قبضة أهل الحديث حيث كان رهين محبسهم لقرون متواصلة، وأدخله في حقبة جديدة ترفع الاستدلال شعاراً وتعتمد الاجتهاد نهجاً، ثمّ ليواصل تلميذه الألمعي والجهبذ الخرّيت الشيخ الطوسي مسيرته من بعده، فأسرع الخطى بالفقه في طريقه الجديد ومضى به في آفاق التجديد.

ونحن نتحدّث عن تلك المرحلة المشرقة، نرى من الأهمية بمكان سبر العوامل التي تقف وراء ذلك التحوّل الخارق وتحليل طبيعتها بدقة واهتمام. نعم، يجب أن نقف طويلاً عند عوامل تلك النهضة المجدّدة التي انتزعت نفسها من نهج المحدّثين ونادت بالاجتهاد أسلوباً وممارسة.

برأي كاتب السطور أنّ أهمّ العوامل التي حملت الشيخ المفيد ومن خلفه علماء الشيعة مثل الشيخ الطوسي على تفجير تلك النهضة العظيمة، وبالتالي زوال ذلك المنحى المنكمش هو الخلاف الشديد الذي دبّ في أوصال الفقه الحديثي والذي كان شرخه يتّسع يوماً بعد آخر، لدرجة كان يُخشى معها انفراط عقد الفقه وتشتّت أمره نهائياً. أمّا العامل الثاني في ذلك التحوّل فهو مشكلة ضيق الأفق في الفقه الحديثي وعجزه عن مواكبة معظم المسائل المطروحة، فضلاً عن أنّه لم يكن فقهاً بالمعنى الدقيق للكلمة لكي يمكن الاستنباط من مصادره وأدلّته المفصّلة، بل كان مجموعة أحاديث انقطعت سلسلة أسانيدها في الرأس فتناثرت فصوصها في المؤخرة، هذا فضلاً عن كونها أحاديث متعارضة يكتنفها الاضطراب ولا ينتظمها نسق معين، جمعت إلى

جانب بعضها في مصادرهم الفقهية من قبيل المقنعة والمقنّع.

يروي صاحب السرائر نقلاً عن الشيخ المفيد أمثلة لهذا التعارض في روايات هؤلاء المحدّثين فيقول:

يقول الشيخ المفيد: جاءني شخص وسألني عن فترة النفاس للنفساء؟ ثم تابع سؤاله قائلاً: تزخر كتبكم باختلافات كثيرة في هذا الباب، مثلاً ذكرتم في كتاب (أحكام النساء) أنّ فترة النفاس 11 يوماً، وفي (الرسالة المقنعة) 18 يوماً وفي كتاب (الأعلام) 21 يوماً، فبأيّ الفتاوى نأخذ؟ أجابه الشيخ المفيد: لا يصحّ من المرأة النفساء فعل الصلاة لعشرة أيّام، لأنّه بحسب رواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: لا تعدو فترة النفاس عن فترة الحيض[1].

ما نلاحظه من اضطراب متجذّر في الفقه هو الذي حمل الفقهاء على التفكير في منهج يتّسم بالعقلانية والمنطقية ويشتمل على قواعد وقوانين منضبطة تكون انعتاقاً للفقه ممّا ألّم به من أخطاء قاتلة، ولتأخذ الممارسة الاستنباطية الفقهية مداها في الحركة ضمن تلك الأطر، هذه الحاجة ألحّت على تأسيس علم أصول الفقه في المذهب الشيعي، ولا شك أنّ مؤسّسيه قد استلهموا عناصر علمهم الجديد من علم الأصول لدى أهل السنّة، بمعنى أنّهم تلقّفوا إشارات هذا المنهج عنهم وطوّروها، وبنوا عليها ليخرجوا بصرح متكامل ومتمايز تحكمه ضوابط صحيحة وسليمة.

من نافلة القول أنّه لا يمكن الفصل بين علم الأصول وثمرته علم الاجتهاد، وهذا هو السبب الذي جعل الاجتهاد في الفقه الشيعي

---

(1) كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، المطبعة الحجرية، ص 5.

يترعرع ويتجذّر حتى أصبح شجرة باسقة وارفة الظلال، لكنّه اجتهاد لا يجمعه أدنى شبه باجتهاد أهل السنّة.

هذا التحوّل التاريخي الذي طرأ على مسيرة الفقه الشيعي كان بحقّ تحوّلاً خارقاً وتجدّداً معجزاً في هيكل بناء الفقه ومؤسساته، ودرساً وعبرة لجميع الفقهاء والمجتهدين في كل حقبة لكي ينهضوا بمسؤولياتهم في المراحل الدقيقة والمصيرية من حياة الأمة، ويتحمّلوا أعباء الرسالة الخطيرة بجرأة وشجاعة ودون وجل، وأن يقتحموا عصر التطوّر والتحوّل بخطى ثابتة، غير آبهين بسفاسف الجاهلين المتحجّرين أودعوات المتعصبّين المتجمّدين.

الاجتهاد في عصر الأئمة عليهم السلام

ونحن ننهي بحث تاريخ الاجتهاد لابدّ من طرح سؤال مهمّ وهوإذا كان المحدّثون والأخباريون قد أعرضوا عن الاجتهاد ولم يعترفوا به، فما هو بديلهم المطروح؟ هل لديهم وسيلة أخرى يمكن بواسطتها استنباط الحكم الشرعي من الأدلة؟ أليسوا هم أيضاً يبذلون جهدهم لاستحصال الحكم الفقهي عن طريق استنطاق الأدلة؟ وعند تعارض حكمين فقهيين، يلجأون إلى تمحيص تلك الأدلة وترجيح كفّة أحدها عند رجحان الأسانيد أو النصوص وغير ذلك، وبوجيز العبارة ألم يكن المحدّثون والأخباريون وما زالوا يتّبعون نفس الضوابط التي يتّبعها المجتهد في استنباط الحكم الشرعي؟ إذاً هم أيضاً ـ شاؤوا ذلك أم أبوا - يتوسّلون طريق الاجتهاد لاستنباط الأحكام الفقهية للمسائل.

لهذا السبب قال بعض الباحثين: كان الاجتهاد معمولاً به عند المحدّثين حتى في زمن الأئمة عليهم السلام، أو لنقل نمط اجتهادي معيّن - على الأقل- وليس بمقدور أحد من المحدّثين أو تابعيهم من الأخباريين إنكار هذه الحقيقة، وعلى ضوء ذلك يمكن القول: الاجتهاد مفهوم موهم، ينطوي على عناصر قوة وضعف، وكما قال

الإمام الخميني: كان الاجتهاد في عصر الأئمة عليهم السلام وحواليه صناعة سهلة وكان يصل إلى الفقيه بسهولة ويسر ودون أيّ عوائق، ولكن مع بعدنا عن عصر الأئمة عليهم السلام والقرون الطويلة التي تفصلنا عن زمنهم جعل مسألة استجلاء النص وفهمه أكثر تعقيداً وصعوبة، وأضحى الاجتهاد الفقهي علماً نظرياً استدلالياً يحاكي في صعوبته العلوم الرياضية والفلسفية بعد أن كان علماً بديهياً[1].

يرى المحقق الخراساني أنّ اتّباع الأخباريين لنمط اجتهادي معيّن هو أمر مفروغ منه ومحقّق، وفي تعريفه للاجتهاد يقول:

في تعريف مفهوم الاجتهاد لو استعيض عن كلمة «ظن» بالحكم - ولا حاجة أصلاً إلى إيرادها - بكلمة «حجة» على الحكم، لانتفى إشكال الأخباريين على المجتهدين ومفاده أنّه لماذا يعمل المجتهدون بالظنّ، ولهذا فإنّ المقصود بكلمة «الحجّة» المقترحة للاستخدام في تعريف الاجتهاد هو، الدليل الذي يوجب العلم الوجداني أو شيء على شاكلة الأمارات.

ثمّ يتابع[2]:

وقد أقرّ الأخباريون بهذا المفهوم للاجتهاد ومارسوه في فقههم، بمعنى أنّهم على غرار المجتهدين يستعينون بالحجج والأدلة لأغراض الفقه واستنباط الأحكام[3].

ويتمثّل الخلاف الوحيد بين الفريقين في أنّ الأخباريين يشككون في بعض ما يعتبره المجتهدون حجّة، ولكن هذا الخلاف لا يفسد في الودّ قضية، ولا ينقض العهد الذي بيننا ـ نحن المجتهدين ـ وبينهم

(1) رسالة الاجتهاد والتقليد، ص 122.
(2) كفاية الأصول، ج 2.
(3) كفاية الأصول، ج 2.

حول مفهوم الاجتهاد، وإذا كان قول المحقق الخراساني هذا ينطبق على الأخباريين فهومن باب أولى ينطبق على ملهميهم المحدّثين.

والرأي نفسه يعتقد به الإمام الخميني الذي يرى بأنّ تعاطي الاجتهاد على عصر الأئمة عليهم السلام كان شائعاً وكذلك على عصر المحدّثين، وبحسب مفهوم الاجتهاد الذي يعني أن يكون الفقيه ملمّاً بمقدمات علوم اللغة العربية وعلوم التفسير وعلم الدراية وغير ذلك من العلوم حتى يتمكّن من استنباط الحكم الفقهي، وهو ما كان يفعله المحدّثون والأخباريون، يقول الإمام الخميني في رسالة له في هذا الموضوع[1]:

الروايات التي تبرهن على هذا الرأي هي:

1 ـ ينقل محمد بن إدريس في ختام كتاب السرائر عن هشام بن سالم نقلاً الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم بالتفريع، والتفريع هو ردّ الفروع والمسائل الصغيرة إلى الأصول والقواعد العامة، وبعبارة أوضح، التفريع هو أن يقوم الفقيه باستنباط أحكام المسائل الفرعية والجزئية بالاستناد إلى القواعد العامة وهو نمط من أنماط الاجتهاد، وهل الاجتهاد في عصرنا الراهن غير هذا؟ على سبيل المثال القاعدة العامة التي قالها الإمام علي عليه السلام: لا ينقض اليقين بالشك، فالأحكام التي يستنبطها المجتهدون من هذه القاعدة العامة تسمى تفريعات، وهو تجسيد عملي لمفهوم الاجتهاد. ومن الضروري أن نعلم بأنّ المقصود بالتفريع ليس الحكم على الأشباه والنظائر كما هو الحال مع القياس، بل هو استنباط المصاديق والفروع من الكبرى العامة، على سبيل المثال، في قاعدة عامة أخرى للإمام علي عليه السلام أنّه قال: على اليد ما أخذت حتى تؤدّى؛ أي أنّ صاحب

(1) رسالة الاجتهاد والتقليد، ص 123.

اليد ضامن للشيء الذي أخذه حتى يعيده إلى مالكه، أو أنّ النبي الكريم ﷺ قال: لا ضرر ولا ضرار، أو: رُفِعَ عن أمّتي تسعة ...، ونظائر هذه القواعد العامة، فما استنبط من هذه القواعد وذكر في كتب الفقهاء يقال له تفريعات تلك القواعد.

التفريع هو اجتهاد، وهذا النمط الاجتهادي كان متداولاً على عصر الإمام الصادق عليه السلام والإمام الرضا عليه السلام تماماً كما هو حاله الآن، مع مائز واحد وهو أنّ هذه التفريعات كانت قليلة في ذلك العصر لكنّها تشّعبت وتعقّدت في عصرنا، وهذا المائز لا يؤثّر في طبيعة هذا الاجتهاد ولا يتسبّب في خلل.

2 ـ في عيون الأخبار عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدي إلى صراط مستقيم. ثم قال عليه السلام: إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا[1]، ومن البديهي أنّ ردّ المتشابه إلى المحكم واقتران اللفظين لبعضهما لا يمكن إلا في إطار الاجتهاد، وهو المتداول في أوساط المجتهدين في زماننا هذا.

3 ـ روي عن داوود بن فرقد في معاني الأخبار قوله: سمعت من الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب. ومعلوم أنّ معرفة معاني كلام الأئمة عليهم السلام وترجيح أحد المحتملات لا يمكن إلا عن طريق الاجتهاد.

4 ـ روايات كثيرة تنهى عن الإفتاء بغير علم، ويستشفّ منها جواز الإفتاء عن علم ودراية، والإفتاء هو نفسه الاجتهاد[2].

---

(1) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، كتاب القضاء، الباب 9، الرواية 25.

(2) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، كتاب القضاء، الباب 4، صفات القاضي.

5 ـ روايات تنهى عن الحكم بغير ما أنزل الله[1] ما يعني أنّها تدلّل على جواز الحكم بما أنزل الله، وهذا هو الاجتهاد.

6 ـ ثمّة روايات تشير إلى كيفية استنباط الحكم من الكتاب، كما جاء في سؤال زرارة من الإمام الباقر عليه السلام من أين لك أنّ المسح (في الوضوء) يجب أن يكون على جزء من الرأس؟ وعلى جزء من القدمين؟ فضحك الإمام عليه السلام وقال: يا زرارة، قد قالها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك كتاب الله حيث يقول عزّ من قائل: «فاغسلوا وجوهكم»، وهي تعني تمام الوجه، ثم يقول: وأيديكم إلى المرافق، ونفهم منه أنّ اليدين يجب أن تغسل إلى المرافق، ثم يأتي الفعل ليحدث فاصلة في الكلام، ومن ثم يقول تبارك وتعالى: وامسحوا برؤوسكم، وحيث إنّ مفعول الفعل قد اتّصل بالباء الجارّة، يستفاد من ذلك أنّ المسح يجب أن يكون على جزء من الرأس، ثم عطف على الرجلين بالرأس، واليدين بالوجه، ونستدلّ من هذا أنّ المسح يكون على جزء منهما، وهو تفسير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً، لكنّهم أضاعوها[2].

في هذا الحديث، يبيّن الإمام الباقر عليه السلام لزرارة كيفية استنباط الحكم من كتاب الله، وكذلك الأخبار العلاجية التي تتضمن أقسام مرجّحات الروايات المتعارضة، وهي فرع من أصول الفقه، وبه يحصل العلم عن طريق استنباط الحكم في حالة الأخبار المتعارضة، وهذا من أبرز مصاديق الاجتهاد.

إذاً، الأخباري كالمجتهد، باستخدامه قواعد خاصة نطلق عليها أصول الفقه يمكنه استنباط حكم أي مسألة، لذا ليس للخلاف المزعوم بينهما في هذا المجال من دليل يعضده، أو مسوّغ يؤيّده، سوى أنّ

---

(1) نفس المصدر، الباب 5، من أبواب القاضي.

(2) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، كتاب الطهارة، الباب 23، الرواية 1.

القواعد التي يحتاجها الاجتهاد معدودة وليس بمقدار القواعد المتداولة والمتشعّبة لعلم أصول الفقه المتداولة وذلك بفعل توسّعه وامتداده.

الخلاف الرئيسي في هذه المسألة هو، هل أنّ اتّساع حدود علم أصول الفقه وتمدّده المطّرد يعود بالفائدة على الفقه أم العكس هو الصحيح أي أنّه يتسبّب في أضرار كبيرة؟ يقول الأخباريون في هذا المجال: لا ينبغي لعلم أصول الفقه أن يكبر ويتّسع ويصبح علماً واسعاً ومتشعباً يستقطب أنظار المجتهدين ويجذب اهتمامهم، وأنّ هذا التوجّه والاهتمام الزائدين الذي يحاط به علم أصول الفقه، وصرف أغلى سنوات العمر في تحصيله، تجمّد المرء عند مقدمة الفقه لا يبرحها، وتحول بينه وبين بلوغ قلب الفقه، وهذه نقطة خطيرة يجب الالتفات إليها وبحثها حيث أحلناها إلى بحث آخر هو زوائد أصول الفقه، وسنشبع الموضوع دراسة تمحيصاً.

الفقه الشيعي:
تاريخه، تجدّده، حيويّته

شهد الفقه الشيعي عبر تاريخه المشرّف وبفعل بعض العوامل - التي لا مجال لذكرها هنا - تحوّلات عميقة ونهضات تجدّدية متواصلة، وعلى الرغم من أنّه حقّق في المجال الفردي قفزات نوعية ترتقي تقريباً إلى مرتبة الكمال، إلاّ أنّه أخفق بالارتقاء بالمجال الاجتماعي العام وذلك لأسباب عدّة أهمّها السياسات الماكرة للحكّام المستبدّين المتمثّلة في عزل الفقه الشيعي، وتعطيل الجانب الاجتماعي في الاجتهاد وإفراغه من محتواه، ولكن مع بزوغ فجر الثورة وقيام الحكم الإسلامي في إيران فتح باب الفقه الاجتماعي والسياسي على مصراعيه، وتحرّك من يعنيهم الأمر سريعاً للتعويض عن التخلّف الذي أصاب هذا الجانب جراء سنوات العزل والكبت والاستبداد، ليكون حاضراً في قلب المجتمعات المعاصرة المتقدّمة في مجالات العلوم والتقانة والسياسة... إلخ.

ولابدّ هنا أن نسجّل حقيقة ثابتة وهي أنّ الفقه الشيعي الثرّ أثبت على الدوام أنّه فقه حيّ ومتجدّد ينبض بعناصر الحياة والديمومة، وهو ما جعله يتغلّب على المشاكل التي كانت تعترض طريق المجتمع عبر مسيرته الطويلة ومواكبته لمتطلباته وحاجاته، ولم يقف هذا الفقه عند

مسألة إيجاد الحلول المناسبة للأسئلة الملحّة التي تبرز هنا وهناك، سواء أكان ذلك على الصعيد الفردي أو الاجتماعي، بل سعى إلى إثبات حضور فاعل في عملية تطوّر المجتمع المتجدّد ومعايشة تفاصيله.

لا شكّ أنّ الطفرة النوعية التي حصلت للفقه الشيعي منذ حقبة الفقه الحديثي البسيط والمحدود في الصدر الأول للإسلام الذي رسمت ملامحه الأدلة النقلية والقواعد الأربعمئة وكتب الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب وغير ذلك من المصادر المعدودة، إلى الحقبة المتقدمة المتمثّلة في المدرسة الفقهية للشيخ الطوسي، أي من الفقه الحديثي إلى الفقه الاجتهادي، وما شهده هذا الأخير من تحوّلات وقفزات متتالية تعاقبت على يد صاحب السرائر ابن ادريس، كذلك التطوّر الهائل الذي رافق صعود المحقق الحلي ومدرسته الفقهية، وتوالي ظهور المدارس الفقهية بعد ذلك العلامة الحلي، الشهيدين، المحقق الأردبيلي، الملا محسن فيض، المحقق السبزوراي وأخيراً جواهر الكلام، وكلها تمثّل محطات مشرقة في مسيرة التحوّل والتجدّد الفقهي كمّاً ونوعاً وفي مختلف أبعاد الحياة الإنسانية.

لا شكّ أنّ الفقه كأيّ ظاهرة أخرى مماثلة عرضة للتطورات والتحوّلات المستمرّة، وهو يختزن في ضميره عناصر الحياة والديمومة، ولذلك يتّصف بالتجدّد لأنّها من شروط الحيّ.

وتتجلّى هذه المسألة للعيان عند مراجعتنا لتاريخ الفقه الشيعي الحافل بالتحولات صعوداً وهبوطاً، وهي دون أدنى شكّ مسألة مهمّة بل هي غاية في الأهمية والإثارة وتستدعي مراجعة شاملة لهذا التاريخ بكل ما ينطوي عليه من نجاحات وإخفاقات وتحليل الأسباب الكامنة وراء ذلك، والأمر المؤسف هو أنّه لم يبذل حتى الآن جهد علمي ودقيق وممنهج في هذا المجال. ومن أجل القيام بهذه المهمّة يجب أن

نؤشّر أوّلاً إلى الحلقات التجدّدية في هذه السلسلة الطويلة لنصلها ببعضها، وأن ندرس كل تحوّل فقهي وعلاقته بالظواهر المحيطة به وتفاعله معها، والجدلية العِلّية التي تربطهما (العلّة والمعلول) وتحليل إفرازات هذه الجدلية في ضوء التأثير والتفاعل المتبادلين اللذين منحا الفقه تجدّديته المتحرّكة، كل ذلك لتمهيد الطريق أمام استصدار القوانين الجديدة والفاعلة.

بناءً على هذا الكلام، فإنّ دراسة الفقه بمعزل عن الظروف والملابسات التي أحاطت به وساهمت في تكوينه، وتحليل العناصر الملهمة والبيئة الحاضنة، أمر عقيم لا فائدة ترجى منه. من جملة تلك العناصر المؤثرة عنصرا الزمان والمكان، وشخصية الفقيه وسيكولوجيته، وتضافر هذه العوامل مجتمعة يساهم في بلورة دور فاعل وأساسي لرسم ملامح العملية الفقهية ماضياً وحاضراً.

إنّ نهوض الفقه بأعباء تجربة الثورة الإسلامية الإيرانية المتعطشة للتشريعات والنظام والتطور، وتقنينه لجميع المؤسسات والمنظمات في الجمهورية الإسلامية تستدعي توافر أسباب هذا النهوض وعناصره التي من جملتها: التجدّد والثراء الفكري واستشراف المستقبل ووضوح الرؤية.

إنّ تجربة الحكم التي يمارسها الفقه الشيعي على رقعة جغرافية واسعة من بلاد الإسلام (إيران) أتاحت له تطبيق تشريعاته المتطورة في مجال إدارة البلاد، وذلك لأول مرة بعد قرون عديدة من انقضاء تجربة الحكم الإسلامي في عصر الرسول الكريم ﷺ والخلافة الراشدة، وإنّ هذا الفقه يتصدّى بكل اقتدار لقيادة المجتمع على الصعد الاجتماعية والسياسية والثقافية والعسكرية والاقتصادية ويسجّل حضوراً في جميع الشؤون الرئيسية والجانبية للمجتمع، بالأخصّ بعد قيام الثورة الثقافية الشاملة بأمر من الإمام الخميني الذي تضمّن إلغاء جميع التشريعات

الاستعمارية الأوروبية والأمريكية الموروثة عن النظام السابق لتحلّ محلّها وبالتدريج القوانين الإسلامية الحديثة وذلك عبر الاستعانة بالفقه المتجدّد.

ما من شكّ أنّها مهمّة الفقه ليترجّل عن المنبر ويملأ الفراغ الموجود بصلابة وجدارة، ويقدّم الأجوبة المناسبة والتشريعات الفاعلة التي تساهم في حلّ مشاكل المجتمع والدولة، وإنّنا لعلى ثقة من أنّ فقهنا المتجدّد بما يختزن من خبرات عظيمة اكتسبها عبر مسيرته التاريخية الطويلة يمتلك القدرة على اجتياز هذا الامتحان الصعب بنجاح وتقديم أنجع الحلول للمعضلات القائمة.

بالإضافة إلى الأدلة العقلية التي تعتبر واحدة من أربعة مصادر يستند إليها الفقه، والتي لو يتاح لها مجال التطبيق العملي لأمكن إيجاد الحلول للعديد من القضايا المعقّدة والمغلقة المستعصية في المجتمع والدولة، أقول بالإضافة إلى الأدلة العقلية، هناك أدلّة لا تقلّ أهميّة عنها وهي العرف وبناء العقلاء، بل إنّ بعض الفقهاء لا يعترف بأيّ دور للأدلة العقلية في مجال التطبيق العملي، بينما يؤمن إيماناً عميقاً بالعرف ودوره الأساسي في عملية التحوّل في المسائل الفقهية، وهو ما أشار إليه الإمام الخميني تحت مسمّى عنصر الزمان وعنصر المكان وتأثيرهما على الفقه، لكن لم يلحظ هذا الطرح في تحليلات الفقهاء المسلمين وتنظيراتهم، ولم يستقطب الاهتمام اللازم كما هو حقّه، لذا أغتنم هذه الفرصة لأتوسّع في هذا الموضوع قليلاً، وأسلّط الضوء على زواياه المظلمة.

لقد آن الأوان للوفاء بتعهّداتنا، وتوجيه أنظارنا صوب العوامل المتشابكة التي تحيط بالفقه المتجدّد من زمان ومكان وشخصية الفقيه المجتهد وسيكولوجيته، لنتحدّث عنها بإيجاز، ومن ثمّ نبسط البحث حول عوامل العرف والزمان والمكان والدليل العقلي والمصالح ودليل

الانسداد، إذ أحسب أنّ الحاجة ملحة لتوجيه الخطاب إلى الباحثين أصحاب البصيرة و الفكر و النظرة البعيدة.

1 ـ الزمان: لا جدال في أنّ تجدّدية الفقه رهن بعوامل الزمان والمكان وشخصية الفقيه المجتهد، وما نقصده بالزمان هنا ليس جريان الساعات ومضيّ الدقائق، فليس هذا بذي بال، بل المقصود التحوّلات الحاصلة أو التي تحصل في الفقه في حقبة زمنية معيّنة، وتترك فيه تأثيرات ملحوظة، فساقته أو تسوقه صوب نهج جديد، وكل ذلك للحصول على أجوبة للأسئلة المطروحة، أو حل المعضلات المستعصية، أو رفع حاجة معيّنة، والحيلولة دون انتهاء المجتمع إلى طريق مسدود، وليكون الفقه صيغة مثلى ومستقبلية سبّاقة لجسّ نبض المجتمعات في كل حين، وتدفع بها نحو سوح الحضارة والتمدّن التي تتطلّع إليها كل الشعوب لحظياً. ليس عبثاً ظهور هذا التحوّل الهامّ (الزمان) الذي ينسلّ إلى الفقه ويتجلّى فيه، بل هناك عوامل عدّة ساعدت على ذلك أوّلها العُرف وثانيها الدليل العقلي وثالثها المصالح ورابعها دليل الانسداد، بالإضافة إلى عامل آخر وهو حاجة المجتمع الماسة، وكفى به عاملاً حاسماً، فضلاً عن عوامل أخرى سنأتي على ذكرها في هذا الكتاب في حينها.

إذاً، فالزمان ضمن المواصفات المذكورة دفع بالفقه نحو التعالي والتكامل، بدءاً بالصدوقين[1] ومروراً بالقديمين[2]، ومن ثمّ الشيخين[3] فابن إدريس وابن زهرة وصولاً إلى المحقق والعلامة ومن بعدهم الفقهاء الثلاثة الكبار الذين بصدد دراسة خصائصهم الفقهية في

(1) المقصود بهما الشيخ الصدوق ووالده ابن بابويه القمي.

(2) وهما ابن جنيد الإسكافي وابن أبي عقيل العماني وهما من كبار فقهاء المذهب الشيعي.

(3) الشيخ المفيد والشيخ الطوسي.

كتابنا هذا وهم المحقق الأردبيلي والمحقق محسن الفيض والمحقق السبزواري. وممّا لا شك فيه أنّ لكلّ منهم مدرسته الفقهية الخاصة به ودوره في النهوض بالفقه وتجديده وهي مسألة غاية في الخطورة إذ بواسطتها يمكن رسم معالم الطريق للراهنين والآتين، ووضع منهج علمي واضح أمام الجميع.

2 ـ المكان: عامل آخر له دور مهم في تجدّدية الفقه وانسيابيته، ونعني بالمكان بيئة الإنسان ومحل عيشه والحاضنة الأمّ للمجتمعات الإنسانية، ولا يمكن تجاهل ما لهذا العامل من أهمية في تطوّر الفقه وتحوّله، والبيئة بمفرداتها وعديد مراكزها الاجتماعية والثقافية والعلمية والسياسية والاقتصادية ...إلخ، كلّها تترك بصمات واضحة على الفقه وتحوّله، شئنا ذلك أم أبينا. على سبيل المثال: امتاز فقه المدينة بملامح معيّنة مستلهماً من خصوصيات البيئة ومتأثّراً بمتغيّراتها، وحينما انتقل إلى العراق والكوفة، اتّخذ طابعاً مختلفاً ولوناً مغايراً عنه في بيئته الأصلية. وكذا بالنسبة للفقه الشيعي في مدينة قم، التي كانت مركزاً لكبار المحدّثين، فحينما هاجر هذا الفقه إلى بغداد حاضرة العلم وحلّ في بيئة تختلف في مفرداتها عن سابقتها، وفي إطار حضاريّ آخر اكتسب ثقافة جديدة وعادات وتقاليد وأعراف مغايرة، وحمل متطلّبات المحيط الجديد وخصوصياته، وتلوّن بألوانه وأشكاله وخصاله المميّزة، وهو أمر طبيعي لا يجوز تجاهله.

3 ـ سيكولوجية الفقيه: صحيح أنّ سيكولوجية الفقيه المجتهد وشخصيته هي نتاج زمانه ومكانه، لكن مع ذلك يحظى هذا العامل بقدرٍ من الأهمية يتيح له الدخول ضمن معايير التقييم، ولا يخفى أهمية العوامل الأخرى من قبيل الاستعدادات الذهنية للفقيه، غور أفكاره، دقّة رؤيته، معرفته بالواقع، إحاطته بمختلف جوانب حياة الأفراد واهتماماتهم المتنوعة، نظرياته البنّاءة وطموحاته، جرأته وشجاعته،

وأخيراً الأعراف التي تحكمه ومجتمعه، جميع هذه العوامل لها تأثير لا يخفى على تجدّدية الفقه وحيويّته. فمثلاً: إنّها شجاعة الشيخين المفيد والطوسي وجرأتهما التي كانت وراء إغلاقهما باب المحدّثين لينفتحا على الآفاق الرحبة للفقه المتجدّد المتحرّك، وليلبساه حلّة قشيبة تحفظ الإنسان من عوادي الزمان وصروف الدهر، ولا ينكر دور عاملَي الزمان والمكان في التمهيد لهذا التحوّل، لكن مع ذلك تظلّ شخصيتهما الفذّة العامل الحاسم في الثورة التي شهدها الفقه في عصرهما، وتبقى قوة عبقريّتهما وسطوع نبوغهما الشرارة التي أطلقت مسيرة الانقلاب الفقهي إلى الأمام، والدليل على كلامنا هو أنّ عصرهم زخر بفقهاء عديدين، لم يستطع أيّ منهم أن يفجّر معجزة النهضة الفقهية.

في السطور التالية ستكون لنا وقفة فقهية تاريخية سريعة في ضوء ما ذكرنا من عوامل، نناقش خلالها مختلف المراحل التي مرّ بها الفقه الشيعي ممثّلة بالمدارس والحوزات العلمية التي سنعرج على ذكرها أدناه.

قبل البدء، لابدّ من ذكر ملاحظة وهي أنّنا عندما ننسب الفقه إلى مدرسة معينة مثلاً مدرسة قم، فليس المقصود من ذلك أنّ ثقل الفقه في تلك المرحلة كان متمركزاً في هذه المدرسة دون غيرها، بل المقصود هو أنّ هذه المدرسة لعبت دوراً متميّزاً في تجدّدية الفقه وحيويّته، ولا ينبغي أن ننسى من أنّ عملية التجدّد الفقهي في المذهب الشيعي ساهمت فيه عدّة مدارس فقهية، وهي تحتاج إلى دراسة مفصّلة واستقراء شامل ليكون بالإمكان تقديم رؤية جامعة وإحصاءات دقيقة بشأنها، لكن سنكتفي في هذه العجالة بالإشارة إلى أهم وأبرز تلك المدارس.

أهم المدارس الفقهية الشيعية.

كثيرة هي الحوزات العلمية التي شهدها الفقه الشيعي عبر تاريخه الزاهر، أهمّها:

1 ـ مدرسة المدينة المنوّرة، واستمرّت حتى منتصف القرن الثاني الهجري (على عهد الإمام الصادق عليه السلام).

2 ـ مدرسة الكوفة، ظهرت في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري واستمرّت إلى الربع الأول من القرن الرابع الهجري، أي في عصر الغيبة الكبرى عام 329هـ.

3 ـ مدرسة قم والري التي نشأت منذ الربع الأول من القرن الرابع حتى منتصف القرن الخامس أي حتى عصر الشريف المرتضى/ 436هـ والشيخ الطوسي/ 460هـ.

4 ـ مدرسة بغداد والتي قامت في منتصف القرن الخامس حتى سقوط الخلافة المركزية في بغداد على يد هولاكو عام 1258م.

5 ـ مدرسة الحلة التي نهضت بعد سقوط بغداد واستمرّت في عطائها حتى عصر الشهيد الثاني.

وإليكم نبذة عن كل مدرسة:

العصر الأول، مدرسة المدينة: نقصد بهذه التسمية بواكير ظهور الفقه الشيعي في عصر الصحابة والتابعين، حيث كانوا متمركزين في المدينة منذ أيام تشكيل المجتمع الإسلامي، واستمرّت هذه المرحلة حتى عصر الإمام الصادق عليه السلام.

كانت المدينة المنورة حاضرة الإسلام ومنطلق انتشار أحكام الدين والفقه، ولا غرابة في أن تكون المدينة الرحم الذي تمخّض عن أول مدرسة فقهية أثرت التاريخ الإسلامي بروّاد الفقه الشيعي من الصحابة والتابعين حيث كانوا منشغلين في حلقات الدرس والبحث

والتحقيق والتدبّر في الفقه، وأهمّ هؤلاء الروّاد الفقهاء الذين لمعت أسماؤهم بعد الإمام علي عليه السلام والسيدة الزهراء عليها السلام والحسن عليه السلام والحسين عليه السلام، - الذين تتلمذوا في مدرسة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله -، من الصحابة ابن عباس وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري وأبي رافع إبراهيم وغيرهم، أمّا الفقهاء من التابعين فهم شريحة واسعة من شيعة الإمام علي عليه السلام الذين حفظوا السنّة المطهّرة في الصدور ونقلوها إلى الأجيال اللاحقة، يقول الذهبي في ميزان الاعتدال:

لقد انتشر التشيّع على نطاق واسع بين التابعين وتابعيهم، وإذا كان علينا ردّ أحاديثهم، فإننا سنحكم على السنّة المطهرة بالفناء[1].

كما هو معلوم، فرض الخليفة الثاني حظراً على تدوين السنّة النبوية على أهل السنّة، استمرّ حتى عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، لكن مع ذلك، لم تتوقّف هذه المسيرة عند الفقهاء الشيعة، حيث تشكّلت مجموعات صغيرة قامت بتدوين أحاديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وكان الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أوّل من جمع تلك الأحاديث الشريفة في كتاب واحد اسمه الجامعة، دوّن فيه بخطّه ما أملى عليه الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله، وكما يقول ابن شهر آشوب:

لقد جمع سلمان الفارسي مجموعة من أحاديث الرسول الكريم صلى الله عليه وآله، ولعلي بن أبي رافع وهو من صلحاء الشيعة وأحد خاصّة الإمام علي (ع) كتاب في فنون الفقه، من قبيل باب الوضوء وباب الصلاة وسائر الأبواب وهو موضع احترام الجميع وإكبارهم[2].

كما نقل سعيد بن المسيب وهو من الفقهاء السبعة في المدينة، والقاسم بن محمد بن أبي بكر وابن حجر عن الإمام الصادق عليه السلام ومدرسته قولهما:

---

(1) ميزان الاعتدال، ج 1، ص 5.

(2) رجال النجاشي، ص 5.

كان الناس يتناقلون علومه أينما حلّوا، وقد طارت شهرته العلمية في الآفاق، وروى أئمة كبار عن الإمام الصادق عليه السلام من أمثال يحيى بن سعيد وابن جريج ومالك وأبي حنيفة النعمان وشعبة وأيوب السختياني[1].

إذاً، كانت المدينة على عهد الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام تمثّل مدرسة الفقه الشيعية، ومركزاً وهّاجاً يشعّ بنور العلم في أقطار العالم الإسلامي.

وعلى هذا المنوال، فإنّ قائمة الفقهاء الشيعة وآثارهم في هذه الحقبة التاريخية طويلة، ولن يسع المقام لذكرها جميعاً؛ لهذا نحيل القارئ الكريم إذا رغب في الاستزادة والاطلاع على تفاصيل البحث إلى أمّهات المصادر في هذا المجال من قبيل أعيان الشيعة ورجال النجاشي ورجال الكشي، وتأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ومقدمة البهجة المرضية (في عشرة مجلدات).

تعزى نهضة الفقه الشيعي في هذه الحقبة إلى ركنين أساسيين هما الكتاب والسنّة؛ وذلك لأنّه لم يأخذ بالقياس ولا بالاجتهاد الذي كان معمولاً به عند أهل السنّة في تلك الفترة، ولعلّ السبب في ذلك هو وجود الأئمة عليهم السلام بين ظهراني المسلمين.

العصر الثاني، مدرسة الكوفة: انتقلت المدرسة الشيعية في أواخر عصر الإمام الصادق عليه السلام من المدينة إلى الكوفة، لتستفتح عهداً جديداً في الفقه وفي مدينة عظيمة كالكوفة التي كانت آنذاك مركزاً تجارياً مهمّاً، وملتقى لتلاقح الأفكار الوافدة من شتّى بلاد الإسلام. يذكر البراقي في كتاب تاريخ الكوفة أسماء 148 صحابياً هاجروا إلى

---

(1) الصواعق المحرقة، ص 199.

الكوفة واستقروا فيها، وهؤلاء يمثّلون عيّنة من آلاف العلماء الذين هاجروا إلى هناك واشتغلوا بالفقه وسائر العلوم الإسلامية[1].

وجاء في طبقات ابن سعد تراجم حوالي 850 رجلاً من التابعين ممّن نزلوا الكوفة[2]، وفي تلك الفترة أي في عصر الخليفة العباسي أبي العباس السفّاح انتقل الإمام الصادق عليه السلام من المدينة إلى الكوفة، وأقام فيها لسنتين، حيث انهمك في نشر فقه آل محمد عليهم السلام وعلومهم[3]. عن هذا الموضوع، ينقل الحسن بن علي الوشّاء لابن عيسى القمي مشاهداته في مسجد الكوفة وحلقات دروس الإمام الصادق عليه السلام في تلك الفترة قائلاً:

شاهدت في هذا المسجد (الكوفة) 900 عالم كلّهم يقول حدّثني الصادق عليه السلام أو حدّثني جعفر بن محمد عليه السلام، حيث كانوا يروون عنه الحديث والسنّة.

من جملة فقهاء الكوفة الذين تخرجوا على مدرسة الإمام الصادق عليه السلام نذكر عدداً من المشاهير ممّن نقلوا آلاف الأحاديث عنه عليه السلام، مثل إبان بن تغلب الذي نقل ثلاثة آلاف حديث ومحمد بن مسلم الكوفي الذي نقل عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام حوالي أربعين ألف حديث.

للحافظ أبي العباس الهمداني الكوفي (المتوفى 333هـ) كتاب يسرد فيه أسماء الرواة الذين رووا عن الإمام الصادق عليه السلام، اشتمل على نحو 4000 راوٍ[4].

---

(1) تاريخ الفقه الشيعي، ص 32.
(2) الطبقات، ابن سعد، ص 6.
(3) تاريخ الفقه الشيعي، ص 32.
(4) تاريخ الفقه الشيعي، ص 33.

عدا هؤلاء، كانت هناك الأسر المعروفة بتشيّعها في الكوفة وكانت تحسب على الإمام الصادق عليه السلام، وقد أنجبت علماء أعلام ومرموقين، من هذه الأسر أسرة آل أعين، وأسرة حيّان التغلبي، وأسرة عطيّة، وأسرة الدرّاج، وغيرها من الأسر التي اشتهرت في علوم الفقه والحديث، وذاع صيتها.

بيد أنّ الأمر لم يستمرّ على هذه الحال، فعندما أحسّ أبو جعفر المنصور بخطر استقطاب الإمام الصادق عليه السلام للناس والتفافهم حوله، استدعاه إلى بغداد ليكون تحت نظره، في قصّة يطول شرحها.

لقد دوّن العلماء الشيعة ممّن عاصروا الأئمة عليهم السلام ما يقارب 6600 كتاباً تتناول الأحاديث المروية عن طرق أهل البيت عليهم السلام، وقد جاء ذكر هذه الكتب في الكتب الرجالية، حيث قام بضبطها الشيخ محمد بن الحسن بن الحرّ العاملي في الفائدة الرابعة من كتاب وسائل الشيعة[1]، ومن هذه الكتب امتاز حوالي 400 كتاب على البقية وهي التي عرفت فيما بعد بـ«الأصول الأربعمئة»، - فقدت جميعها ولم يبق منها شيء - من ذلك يتبيّن لنا بأنّ أصحاب الأئمة عكفوا على تدوين علوم الفقه والحديث منذ عصور مبكرة وحتى عصر الغيبة، وتركوا لنا في هذا المجال مصنّفات قيّمة تخلّدهم، لكنّها مع شديد الأسف اندرست ولم يبق ما يدلّ عليها[2].

مهما يكن من أمر، فإنّ مسيرة الحديث الشيعية رواية وتدويناً قد اتّخذت وتيرة متصاعدة في ذلك العصر قلّ نظيرها في العصور الأخرى، أوفي أوساط المذاهب الأخرى، وسلسلة الرواة والمحدّثين الشيعة طويلة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر هشام الكلبي (أكثر

---

(1) وسائل الشيعة، ج 3، ص 523، تاريخ الفقه، ص 35.

(2) مبادئ الفقه والأصول، علي رضا فيض، ج 11، ص 128 - 129.

من 200 كتاب ورسالة)، ابن شاذان (100 كتاب)، ابن أبي عمير (94 كتاب)، ابن دؤل (100 كتاب)[1]. وفي هذا السياق، ترجم الشريف المرتضى في كتابه الذريعة لحوالي 200 مصنِّف ممّن تخرجوا على مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، فضلاً عن المؤلفين الذين تتلمذوا على سائر الأئمّة عليهم السلام[2].

من المهمّ أن نذكر أنّ مدرسة الكوفة ركّزت على جمع الأحاديث وتدوينها، بالإضافة إلى ميزة أخرى ميّزتها ألا وهي وضع معايير علمية ومعتبرة لاستنباط الأحكام على النحو الصحيح قام بوضعها الأئمّة عليهم السلام. كان الرواة والمحدّثون يجوبون البلاد الإسلامية فيأتي إليهم الناس لأغراض الاستفتاء ومعرفة الأحكام. ولمّا كان وصول جميع الناس إلى الإمام المعصوم للاطلاع على الفتاوى والأحكام أمراً متعذراً أو أمراً شبه مستحيل، فإنّ الإمام الصادق وبقية الأئمّة عليهم السلام عملوا على وضع إطار واضح ومحدّد لمعرفة الأحكام واستنباطها من الروايات، فقرّروا بعض القواعد والضوابط للمحدّثين ليلتزموا بها ولا يحيدوا عنها، من جملة هذه القواعد قاعدة الاستصحاب والبراءة والتخيير والاحتياط، وقاعدة اليد وقاعدة الطهارة، وأخيراً قاعدة العرف في تحديد المعنى الدقيق للألفاظ ... إلخ، وقد ورد شرح هذه القواعد والأصول في مصادر الفقه والأصول، نحيل القارئ إليها، في حين سنقوم في كتابنا هذا بشرح قاعدة العرف وبعض الأدلة العقلية.

مدرسة قم والريّ: رأت هذه المدرسة النور مع بداية عصر الغيبة الكبرى أي في عام 329هـ، واستمرّت حتى أواسط القرن الخامس الهجري. في هذا العصر انتقلت حركة تدريس الفقه والمعارف

---

(1) الذريعة إلى أصول الشريعة.

(2) نفس المصدر، ج 2، ص 301 و 374.

الإسلامية وفنونها إلى مدينتي قم والري، على يد أساتذة فطاحل تركوا تأثيراً عميقاً على الفقه الشيعي، وكان لانتقال مدرسة أهل البيت الفقهية من العراق إلى قم عوامل عدّة أهمّها تضييق الخلفاء العباسيين الخناق على العلماء الشيعة ما اضطرهم إلى النزوح عن أوطانهم، فسافر العديد منهم إلى إيران، وحطّوا برحالهم في قم والري اللتين كانتا تنعمان بالأمن والهدوء تحت حكم السلالة البويهية الذين عرف عنهم انتصارهم لمذهب أهل البيت عليهم السلام وحبّهم له، من مشاهير علماء هذه المدرسة برز:

1 ـ علي بن إبراهيم، أستاذ الشيخ الكليني، ومؤلف عدّة كتب من جملتها كتاب قرب الإسناد.

2 ـ الشيخ الكليني الذي عاصر ابن بابويه والد الشيخ الصدوق، وقد توفي كلاهما في نفس العام وهو 329هـ، الذي عرف بعام رحيل الفقهاء، من أهم مصنّفات الكليني موسوعته الحديثية الشهيرة «الكافي».

3 ـ ابن قولويه، جعفر بن محمد، وهو من تلامذة الشيخ الكليني وأستاذ الشيخ المفيد.

4 ـ آل ابن بابويه، وابن بابويه هذا هو والد الشيخ الصدوق كما أسلفنا ومن مشايخ الطائفة، ولداه الشيخ الصدوق (محمد بن علي) وأبو عبد الله الحسين بن علي بن الحسين من كبار المحدّثين في الحوزة العلمية في قم، وقد ترجم الشيخ الطوسي لهما (أي الولدان) في كتاب الغيبة[1]، مصنّف الشيخ الصدوق من لا يحضره الفقيه، هو ثاني موسوعة كبيرة في علوم الفقه والحديث.

---

(1) تاريخ الفقه، ص 48.

سمات مدرسة قم والري:

1 ـ اهتمامها الكبير بالحديث وتدوينه.

2 ـ السمة الأخرى هي أنّ فقه هذه الحقبة كان عبارة عن نصوص الأحاديث فقط، وأنّ تصنيف الكتب الفقهية كان يقوم على تدوين تلك الأحاديث، وقلّما احتوت تلك الكتب على طروحات وآراء، كما يندر أن نجد فيها نقدا أو تحليلاً لحديث معيّن، إذ إنّ الفقه في هذه الحقبة كان يمرّ بمراحله الجنينية الأولى.

3 ـ اقتصرت البحوث الفقهية على الفروع المذكورة في الأحاديث، ولم يكن للتفريع مكان في فقه هذا العصر أو طرح الاحتمالات المختلفة للمسألة الواحدة، إذ إنّ فتاوى الفقهاء والمجتهدين كانت عبارة عن نصوص الأحاديث انقطعت سلسلة أسانيدها في بداياتها، وأحياناً كانت تضاف مفردة أو اثنتان إلى نص الحديث.

العصر الرابع مدرسة بغداد: في القرن الخامس الهجري انتقلت المدرسة الفقهية من قم و الري إلى بغداد، و لهذا الانتقال أسبابه التي نختصرها في:

1 ـ ضعف الحكم العباسي الذي أتاح للفقه الشيعي أن يتحرّر من الرقابة الصارمة والضغوط الكبيرة ليعبّر عن نفسه ويتبوء موقعه.

2 ـ ظهور شخصيات علمية فذة من أمثال الشيخ المفيد والشيخ الطوسي والشريف المرتضى، الذين أسهموا في الارتقاء بمدرسة أهل البيت عليهم السلام وقدّموا خدمات جليلة لها، مستفيدين من مكانتهم العلمية وموقعهم السياسي، وتمكّنوا من نشر آراء

الفقه الشيعي عن طريق الدروس والبحوث. دفعت هذه المدرسة بمشاهير عظام في مجال الفقه نذكر منهم: الشيخ المفيد الذي كان رائد التحوّل الفقهي في هذا العصر، وقد تربّى على يديه تلامذة كثيرون لمع منهم أساطين الفقه الشيعي من أمثال الشيخ الطوسي والشريف المرتضى، وكان لذلك أكبر الأثر في التمهيد لنهج الاستدلال الفقهي. ويعتبر الشيخ الطوسي الذي حمل لقب شيخ الطائفة أحد ألمع التلاميذ، فلقد زرع الشيخ المفيد بذرة التجدّد ليرعاها تلميذه النجيب الطوسي ونفر من زملائه حتى أصبحت شجرة باسقة وارفة الظلال طيبة الثمر.

سمات مدرسة بغداد:

لقد فتحت هذه المدرسة طريقاً للتجدّد معبّداً وممهّداً أمام الفقهاء والمجتهدين، ووضعت أمامهم أساليب علمية في نقد وتحليل الروايات، بينما كانت المدارس السابقة تقف عند نقل الحديث وروايته، فدارت في مداراته وكبّلت نفسها بقيوده، حتى جاء الفرج على يد هذه المدرسة لتحطّم هذه القيود وتطرح أصولاً وقواعد للأحاديث من وحي الاستنباط والاجتهاد لتكون أدوات الفقيه المجتهد في إصابته الحكم الشرعي. في هذه المرحلة بالذات، ارتسمت ملامح الفقه الشيعي وتبلورت شخصيته المميّزة، حيث تمّ لأول مرة وضع القواعد وتقرير الأصول، ثم تفريع الفروع ومطابقتها مع الأصول.

إنّنا لو عقدنا مقارنة بسيطة بين تاريخ المدارس الفقهية مجتمعة من جهة وبين تاريخ مدرسة بغداد لوجدنا أقصى ما قدّمته هذه المدارس هو أنّها لزمت الكتاب والحديث من أجل فهم الحكم الشرعي، ولم تتخطّاهما، في حين أنّ مدرسة بغداد الحديثة أسّست لحقبة جديدة من الفقه المتجدّد.

ولا يفوتنا أن نذكر هنا بأنّ الفقه الشيعي عرف علم أصول الفقه في هذه المرحلة بالذات، وأصبح عصا المجتهد يتوكأ عليها لئلا تزلّ قدماه وهو يحاول فهم استنباط الأحكام. وتشهد على ذلك تصانيف فقهاء هذه المرحلة الأصولية نظير الشيخ المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي من جملتها التذكرة بأصول الفقه للشيخ المفيد، والذريعة إلى أصول الشريعة للشريف المرتضى وعدّة الأصول للشيخ الطوسي.

وقد أخذت هذه المدرسة بيد الفقه إلى آفاق المباحث العقلية الرحبة، وتفريع الفروع المختلفة على غرار المدارس الفقهية الأخرى، بعد أن كان يدور في حلقة ضيقة لا يتجاوزها إلى أبعد من نقل الأحاديث والروايات.

جاء في كتاب مبادئ الفقه والأصول:

لقد فتح الشيخ الطوسي في مصنّفاته الفقهية خاصة في كتابه النفيس «فقه الشيعة» طريقاً جديداً وفضاءات واسعة وحديثة أمام الفقه، وفي مصنّف آخر هو الخلاف، ركّز جهده على تناول قضية اختلاف المذاهب والمقارنة بين مختلف الآراء الفقهية، وهو إلى حدّ ما شبيه بالجهد الذي بذله الشريف المرتضى في مصنّفه الانتصار[1].

ولا نبالغ إذا قلنا أنّه بفضل جهود الشيخ الطوسي دخلت العديد من المسائل الفقهية لأهل السنّة إلى الفقه الشيعي، وفي هذا الشأن يذكر التاريخ أنّ آراء مدرسة الشيخ الطوسي الفقهية سادت الأوساط العلمية الشيعية لعدّة عصور دون منازع أو نقد أو تفنيد، وقد هيمنت عظمة شخصيته العلمية على عقول تلامذته وأنصاره لنحو قرن من الزمان،

---

(1) مبادئ الفقه والأصول، علي رضا فيض، ج 11، ص 127 و 128.

فتجسّد ذلك في إحجامهم عن إبداء أي فتوى أو رأي يتعارض مع آرائه، و لم يكن من حلّ أمامهم سوى اجترار فتاواه وشرح آرائه، ولهذا السبب أطلق على العصر (قرن و نيّف) الذي أعقب رحيل الشيخ الطوسي بعصر المقلّدة.

باعتقادي أنّ الفقه الشيعي مرّ بعصور تقليد عديدة شبيهة بعصر المقلّدة الذي تلا رحيل الشيخ الطوسي، إذ إنّه كلما سطع نجم فقيه يؤسّس لمدرسة فقهية مثل الشيخ الطوسي والشيخ الأنصاري، انعكس ذلك سلباً على مسيرة الاجتهاد لعدّة أجيال؛ وذلك من خلال استنساخ آرائه وفتاواه. و كما قلنا فإنّ عصر المقلّدة استمرّ لأكثر من قرن و نيّف بعد رحيل الشيخ الطوسي، عندما فتحت أبواب الاجتهاد المعطّلة من جديد على يد فقهاء أعاظم اتّسموا بالجرأة والإقدام وقاموا بنقد وتمحيص آراء الشيخ الطوسي، من أمثال هؤلاء: أبي المكارم بن زهرة (المتوفى عام 585هـ) في كتاب الغنية، ومحمد بن إدريس (المتوفى عام 598هـ) في كتاب السرائر، فتدفّقت أنهار التجدّد والحيوية ثانية في رياض الفقه، لتنقذها من شبح الجفاف و الركود.

العصر الخامس، مدرسة الحلة: فتحت هذه المدرسة أبوابها مع سقوط مدرسة بغداد على يد هولاكو في منتصف القرن السابع الهجري، حيث أنجبت قبيل غزو المغول فطاحل الفقه والعلم، وكانت تعقد في كل زاوية من زاوياها حلقات الدرس والبحث، وزخرت أروقتها بالنشاطات العلمية و الفكرية. و يروي لنا التاريخ أنّه بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد ودخول المغول أرسل أهالي الحلة مبعوثاً عنهم إلى قائد جند المغول يسأله الأمان لأهل الحلة، فتمّ له ما طلب بعد أن تيقّن هولاكو من صدق نواياهم، وأمِنَ بذلك أهالي الحلّة من شرور الغزو وبلايا التقتيل الذي عمّ باقي البلاد، فمهّد هذا الأمان لتوافد فقهاء المدرسة البغدادية ومشايخها وطلبتها إلى الحلة، ودخلت

مدرستها الفقهية عصراً علمياً ذهبياً لم تر مثيله بعد ذلك. من أعمدة هذه المدرسة نشير على سبيل المثال لا الحصر إلى المحقّق الحلّي والعلاّمة الحلّي اللذين استطاعا بجهودهما أن يقودا ثورة تجدّدية على الأساليب الفقهية والأصولية الكلاسيكية، ويؤسّسا لاجتهاد متجدّد ونابض، ويضعا القواعد التي تنتظم أبواب الفقه.

لقد لمع المحقّق الحلّي (المتوفى عام 676هـ) في العلوم الإسلامية بفروعها المختلفة من فقه وأصول وكلام وأدب. . . إلخ، وكان عالماً خرّيتاً وباحثاً سديداً، ترك مصنّفات عديدة تشهد بعلمه الغزير في الفقه والأصول وتتصدّر هذه المصنّفات كتاب «شرائع الإسلام» الذي بلغ به شأواً عظيماً من العلم والمعرفة حيث نقل أنّه ضمّ ما يقارب الـ13 ألف أو 12 ألف مسألة، مع حلقة كاملة في الفقه الإمامي. علاوة على ذلك، له مصنّفات أخرى من قبيل «المختصر النافع»، «المعتبر»، «نكت النهاية»، المعارج. . .إلخ. وقد استمرّ على نهجه تلميذه العلاّمة الحلّي، الذي شهد الفقه في زمانه منعطفاً تاريخياً فريداً، من خلال تصنيفه لكتب عديدة في الفقه التفريعي والعملي والتحقيقي[1]، والتي تعدّ جميعها من العناصر الرئيسية في الفقه الشيعي. وللعلامة الحلّي مصنّفات كثيرة نستعرض هنا على سبيل المثال: «مختلف الشيعة»، «تذكرة الفقهاء»، «تبصرة المتعلمين»، «منتهى المطلب»، «قواعد الأحكام»، «تحرير الأحكام الشرعية»، «إرشاد الأذهان»، «نهاية الأحكام وتلخيص المرام»[2].

---

(1) يقسّم الفقه إلى قسمين: مُتلقّى وتفريعي، «الفقه المتلقّى» هو الفقه الذي تلقّى الرواة فيه الحديث من الإمام مباشرة. وهذه هي الثروة التي تلقاها الأصحاب عن الأئمة يداً عن يد حتى أوصلوها إلينا. ولكن «الفقه التفريعي» هو المسائل والفروع التي فرّعها الفقهاء طبقاً للحاجة فيما بعد.

(2) النجم الثاقب، ميرزا حسين نوري، ج 2، الباب الثاني، ص 231؛ الأرض في الفقه الإسلامي، الطباطبائي.

أمّا من أعلام هذه المدرسة: فخر المحققين نجل العلامة، ابن نما، ابن أبي الفوارس، الشهيد الأول، ابن طاووس، ابن ورّام وأسماء عديدة من نوابغ الفقه ورجالات الفكر. ومن ناحية، يمكن اعتبار مدرسة الحلة امتداداً طبيعياً للمدرسة الأم (مدرسة بغداد)، حيث قامت بترتيب أفكارها المبعثرة وإضفاء الانسجام والنسق على فقهها، ويتجلّى هذا الأمر بوضوح إذا ما قارنّا كتاب شرائع الإسلام للمحقق الحلّي مع كتابي المبسوط والنهاية للشيخ الطوسي، وفي هذا الشأن، ذكر كاتب السطور في كتاب مبادئ الفقه والأصول:

على الرغم من غنية التراث الفقهي للشيخ الطوسي وسعته، إلاّ أنّه كان يفتقد إلى التماسك والانسجام، وكانت أغلب العناصر الحيّة والمتجدّدة التي اقتبست عن الفقه السنّي تعاني غربة في محيطها الجديد ولم تتكيّف بعد مع مكوّناته، لذلك كلّه، قام العلمان المحقّق والعلامة بإعادة صياغته وترتيبه وفق نظام جديد ومدوّن، وهذه الصياغة الجديدة نستطيع تلمّسها في كتب المحقق مثل «شرائع الإسلام» و«المعتبر» و«المختصر النافع» و«نكت النهاية»[1].

وقد اقتفى تلامذة العلامة أثره وساروا على دربه، وخاصة نجله فخر المحقّقين في كتابه «إيضاح الفوائد»، حيث استعاض بنقل فتاوى واستدلالات فقهاء أهل السنّة بأخرى من الفقهاء الشيعة. وعلى المنوال نفسه، كانت للشهيد الأول جهوده في بسط الفقه إذ تعدّ مصنّفاته من أمّهات المصادر في الفقه الشيعي مصنّفات من قبيل «الألفية»، «النفلية»، «القواعد والفوائد»، «البيان»، «الدروس الشرعية»، «ذكرى الشيعة» و«اللمعة الدمشقية».

وقد تركت مدرسته تأثيرها على العلماء من بعده إلى حوالي

---

(1) مبادئ الفقه والأصول، علي رضا فيض، ج11، ص 136 و 138.

القرن ونصف القرن، ينهلون من أفكاره ويعكسون آراءه، ما خلا بعض المحاولات التجدّدية اليتيمة والتي من أبرزها محاولات فاضل مقداد (المتوفى عام 826هـ) صاحب كتاب «كنز العرفان في فقه القرآن» و«التنقيح الرائع»، وأحمد بن فهد الحلّي الشهير بابن فهد (المتوفّى عام 841هـ) وله عدّة مصنّفات فقهية، والشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (المتوفى عام 966هـ) صاحب «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية» و«مسالك الإفهام في شرح شرائع الإسلام»، بالإضافة إلى مصنّفات أخرى عديدة.

العصر السادس، المدرسة الفقهية في العصر الصفوي (907-1135هـ): وتنقسم إلى ثلاثة أقسام استناداً إلى التيارات التي تنازعتها، وفي طليعتها تيار المحقق الكركي (المحقق الثاني) علي بن الحسين بن عبد العالي (المتوفى عام 940هـ)، من أعاظم الشخصيات الشيعية، الذي كانت له بصمات واضحة في المسيرة النهضوية للفقه الشيعي، وكانت له محاولات حثيثة وجهود عظيمة في ترسيخ أسس الفقه ومنهج الاستدلال المنطقي الدقيق، حتى أنّ أسلوبه الفقهي استقطب معظم فقهاء العصر الصفوي، وقد شهدت هذه المدرسة الفقهية تجارب تجدّدية قلّ نظيرها.

التيار الثاني في هذه المدرسة، هو تيار المحقق الأردبيلي أحمد بن محمد (المتوفى عام 993هـ) صاحب «مجمع الفائدة» و«البرهان وزبدة البيان»، الذي أسّس منهجاً متكاملاً ومستقلاً في الفقه تميّز بالعلمية والاستدلال والاجتهاد التحليلي، وانتهاج الدقّة في الفتاوى دون أن ترهبه شهرة فقهاء السلف وآراؤهم، ولا حتى التأثّر بإجماعهم أحياناً. وقد ألقى هذا التيار بظلاله وتأثيراته على بعض الفقهاء من جملتهم المحقق الفيض والمحقق السبزواري، وستكون لنا في الباب الثاني من كتابنا وقفة متأمّلة عند خصوصيات ومزايا الفقه المتجدّد لهؤلاء الفطاحل الثلاثة.

التيار الثالث يتمثّل في الأخباريين، وهي مدرسة أهل الحديث التي تعرّضت في أواخر القرن الرابع وبدايات القرن الخامس إلى هزّة قوية من قبل المتكلمين والأصوليين الشيعة (المدرسة الفقهية البغدادية)، إلاّ أنّ ذلك لم يجعل أتباعها ينفضّوا من حولها تماماً، إذ كانت هناك قلّة قليلة بقيت على وفائها لمبادئ هذه المدرسة حتى بعثت من جديد في أوائل القرن الحادي عشر على يد الملا محمد أمين الاسترابادي (المتوفى عام 1036هـ) بتأليفه كتاب الفوائد المدنية، فتغيّر الاسم حيث أصبحت تعرف بالمدرسة الأخبارية، لكن استمرّ النهج القديم لمدرسة أهل الحديث التي راجت في القرنين الثالث والرابع في إغلاق الباب أمام أي اجتهاد أو استدلال عقلي في الفقه، والاكتفاء بفقه ظواهر الحديث، وكانت للملاّ أمين الاسترآبادي صولات وجولات في تفنيد حجّية العقل حاملاً بشدّة على المدرسة الأصولية.

وهكذا استعاد التيار الأخباري مجده مع بداية العقد الرابع من القرن الحادي عشر في النجف ثمّ إلى بقية المراكز العلمية، حتى امتدّت تأثيراته إلى إيران باستقطابه لشخصيات فقهية مهمّة. في وقت كان الأصوليون والمجتهدون يثبّتون مواقعهم في أصفهان حاضرة الفقه في ذلك العصر، باستثناء بعض الرموز الكبيرة من أمثال المجلسي الأول الذي كان يميل إلى التيار الأخباري. ومع تقوية كل تيار لمواقعه، احتدم الجدل والخلاف بينهما (التيار الأصولي والأخباري) مع أواخر القرن المذكور، حتى استقرّ الأمر للتيار الأخباري مع مطلع القرن الثاني عشر، حيث بسط نفوذه على جميع المراكز العلمية الشيعية في إيران والعراق، ليبدأ حقبة جديدة من الهيمنة على الفقه الشيعي امتدّت لعقود. ولم يكد الأمر ليستقرّ للأخباريين حتى بدأت هزائمهم تتوالى أمام التيار الأصولي؛ وذلك مع انصرام النصف الأول من القرن الثاني عشر. وإذا أردنا أن نذكر أساطين التيار الأخباري فسيكون الملا محسن

فيض كاشاني (المتوفى عام 1091هـ) في مقدّمتهم الذي ترك ما يزيد عن 150 مصنّفاً نذكر منها «وافي معتصم الشيعة» و«مفاتيح الشرائع»، ويوسف بن أحمد البحراني (المتوفى عام 1186هـ) صاحب «الحدائق الناضرة»، والحرّ العاملي، محمد بن الحسن (المتوفى عام 1104هـ) صاحب «وسائل الشيعة».

العصر السابع، مدرسة وحيد البهبهاني الفقهية: في النصف الثاني من القرن الثاني عشر خرج عالم نحرير ذو عبقرية فذة في فن الاستدلال العقلي ليطوي صفحة التيار الأخباري، وينهي عصراً من السيادة المطلقة له على الفقه الشيعي، ويعيد للتيار الأصولي اعتباره ومجده السابقين، إنّه محمد باقر أكمل الملقب بالوحيد البهبهاني، (المتوفى 1205هـ)، الذي ترك العديد من المصنّفات الفقهية القيّمة. لقد ربّى البهبهاني نخبة من التلامذة النجباء الذين تشرّبوا فقهه ونهجه، ورفعوا سارية الفقه الاجتهاد عالياً، كان من أبرزهم العلامة بحر العلوم صاحب «المصابيح»، وجواد الحسيني العاملي، صاحب «مفتاح الكرامة»، والشيخ جعفر بن خضر كاشف الغطاء صاحب «كشف الغطاء»، والسيد علي بن محمد علي الطباطبائي مؤلف «رياض المسائل»، والميرزا القمي صاحب «جامع الشتّات» و«غنائم الإمام ومناهج الأحكام»، وأسد الله الشوشتري الكاظمي، مؤلف «مقاييس الأنوار»، والملا أحمد النراقي صاحب «مستند الشيعة» و«مناهج الأحكام» ومحمد حسن بن محمد باقر صاحب «جواهر الكلام».

العصر الثامن، مدرسة الشيخ مرتضى الأنصاري الفقهية: مع سطوع نجم الشيخ الأعظم الأنصاري (المتوفى 1281هـ) ارتسمت ملامح مدرسة فقهية جديدة، حيث استطاع الشيخ عبر نهجه الفقهي الاستدلالي والتنقيح الأصولي الفقهي أن يقلب موازين الفقه رأساً على عقب، وينفخ فيه روحاً جديدة، فقام بتطوير مباحث الأصول العملية،

مستفيداً أسلوباً فنّياً متبحّراً ودقيقاً وبالاستناد إلى أسس علمية محكمة، ومن ثمّ تفريع الفقه عن الأسس الأصولية نفسها. وليس أدلّ على أسلوبه الفقهي الرصين من أنّه ما زال معتمداً في معظم المحافل العلمية الشيعية، وأنّ الصرح الذي شيّده يعدّ حصناً حصيناً للفقه والأصول في المذهب الشيعي، وتشكّل مصنّفاته مثل «فرائد الأصول» (رسائل)، و«المكاسب» (المتاجر) وبقية رسالاته الفقهية، المدار الذي تدور حوله البحوث والدراسات الفقهية في الحوزات والمدارس الدينية، وفي الوقت الحاضر ينهل جميع الفقهاء المعاصرين من معين فقهه الأصيل ويهتدون بنهجه القويم.

من المهمّ أن نقول بأنّه في ذات الوقت الذي نهض الشيخ الأنصاري بمباحث الأصول العملية وكانت له مساهمات جادّة في تطويره، بذل في خطّ موازٍ جهوداً في تهميش الأدلة العقلية والمباحث العقلية في علم الأصول، حيث اشتهر في هذا المضمار من أنّ فقهاء مدرسة الأنصاري كلّما أعيتهم مسألة فقهية ولم يجدوا لها نصّاً في الكتاب أو السنّة (حتى لو كان مطلقاً أو عاماً) لجأوا إلى الأصول العملية في استنباط أحكام المسائل (فقط لرفع الحيرة) بدلاً من البحث في الأدلة العقلية واستخراج الأحكام الواقعية لها، معتذرين بعدم وجود معايير قاطعة على حسن تلك الأدلة أوقبحها، ومعلوم ما يشكّله هذا النهج من عقبة كأداء بوجه الفقه المتجدّد.

مرة أخرى نتمنّى على فقهائنا أن يدركوا أهمية مسألة الانسداد في حياة الفقه، وأن يعملوا على بعث الحياة من جديد في حجّية الظنّ المطلق حتى يمكن توظيف الأدلة العقلية وغير العقلية في عملية تجديد الفقه والنهوض بالاستناد إلى المعايير الظنّية، وأن نترك استخدام الأصول العملية إلى المواضع الخاصة بها كما فعل ذلك كبار الفقهاء والعلماء مثل صاحب «القوانين المحكمة» و«هداية المسترشدين» و«الفصول».

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّه يجب إيلاء موضوع حصر الأصول العملية بالأربعة عناية واهتماماً أكبر، وذلك لعدّة وجوه،

أولاً: بحسب فقهاء السلف؛ إنّ بعض هذه الأربعة تقع ضمن ما يعرف بالأمارة القوية المعتبرة، وقد جرى تناولها في كتبهم ضمن بحث الأمارات والأدلة. من هنا يرى العلماء المتأخرون في بعض هذه الأربعة أنّها أصول محرزة للواقع وتعنى بالحكم الواقعي.

إنّ الاستصحاب يلامس الواقع إلى حدّ بعيد، ومن خلال استخدام الاحتياط يمكن الوصول إلى العلم الإجمالي المحرز للواقع.

ثانياً، حصر الأصول على الأربعة يحتاج إلى تأمّل وإعادة نظر؛ ذلك لأنّ بعضها أمارات وليست أصولاً، كما أنّ من الأصول العملية من قبيل أصل الصحة وأصل الطهارة لها تطبيقات كثيرة، فلماذا لا يتمّ درجها في زمرة الأصول العملي؟!.

المدرستان الاجتهادية والأخبارية و الفوارق بينهما

بمناسبة الحديث عن المجتهد والأخباري نرى من المفيد أن نقف عند بعض نقاط الاختلاف المهمّة بين المدرستين:

1 ـ المجتهد يرى أنّ الاجتهاد بالنسبة للفقيه أمرٌ لازم وضروريّ إجمالاً، أمّا الأخباري فيرى أنّه محض ابتداع ويفتي بحرمته.

2 ـ المصادر الفقهية عند المجتهد هي الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، أمّا الأخباري فيقف عند القرآن والسنة - أحاديث الرسول الكريم ﷺ - باعتبارهما أدلة فقهية معتبرة، ويرفع الحجّية عن الدليلين الآخرين.

3 ـ يجيز المجتهد بصورة عامة الأخذ بالظنون والعمل بها فيما يتعلّق بأحكام الشرع، بينما لا يأخذ الأخباري إلاّ بالعلم بالحكم، والعلم عند الأخباري على وجهين: الأول علم قطعي حقيقي والثاني علم عادي وأصلي. وكأنّ العلم العادي عند الأخباري هو ظنّ المجتهد، وأنّ النـزاع لا يعدو كونه نزاعاً لفظياً.

4 ـ يقسّم المجتهد أخبار الآحاد إلى أربعة أقسام هي: صحيحة

وحسنة وموثوقة وضعيفة، أمّا الأخباري فيقسّمها إلى قسمين: صحيحة وضعيفة.

5 ـ تعريف المجتهد لأقسام الخبر الأربعة ورد في كتب أصول الفقه والحديث - والذي سنشير إليه في مقطع لاحق- بينما الأخباري يعرّف الخبر الصحيح بالقول: الحديث الصحيح خبر يفيد علماً بالاقتران، ويؤدّي إلى العلم بصدوره عن المعصوم، ويقول عن الحديث الضعيف بأنّه: كل خبر يفتقد إلى شروط الصحّة.

6 ـ يصنّف المجتهد الناس إلى صنفين: مجتهد ومقلّد، أمّا تصنيف الأخباري فهو: على الناس جميعاً تقليد المعصوم عليه السلام، وأنّ تقليد المجتهد في غياب حديث صحيح وصريح على الحكم، أمر محرّم.

7 ـ تحصيل الاجتهاد في زمن الغيبة بحسب مدرسة المجتهدين واجب ضمن شروط، وفي زمن الحضور يرى وجوب أخذ الحكم عن المعصوم عليه السلام، بينما يرى الأخباري وجوب أخذ الحكم عن المعصوم مطلقاً، في زمن الغيبة والحضور، مع الفرق أنّ في زمن الغيبة يتمّ أخذ الحكم عن طريق الرواة.

8 ـ يجيز المجتهد الإفتاء والاضطلاع بالأمور الحسبية[1] للمجتهد حصراً، ويقصر الأخباري هذين الأمرين في الرواة عن المعصوم عليه السلام الذين لهم إحاطة بالأحكام الشرعية.

---

(1) والأمور الحسبية في السنة الفقهاء هي التي لا تجد من ينهض بها، ويؤتى بها طلبا للأجر والثواب وأرادها الشارع في الخارج من دون خصوصية لمن يقوم بها لأنها تعم مصالحها ويتقوم بها النظام وإن شئت فقل هي الواجبات الكفائية والمستحبات الكفائية وبعبارة أخرى إنها كل ماعلم من الشرع مطلوبيته مع عدم تعين المكلف به كإنقاذ الغرقى وتكفين الموتى ودفنهم. وقد قيل إن أظهرها الجهاد.

9 ـ بحسب مدرسة الاجتهاد يستطيع المجتهد المطلق التفريع في الأحكام الشرعية في ظلّ الاجتهاد فقط، والأخباري يقول: لا يحيط بأحكام الله سوى المعصوم عليه السلام.

10 ـ تشترط مدرسة الاجتهاد تعلّم المجتهد بعض العلوم وفي طليعتها علم أصول الفقه لبلوغ مرتبة الاجتهاد، لكنّ المدرسة الأخبارية لا ترى سوى تعلّم بعض مصطلحات أهل البيت عليهم السلام والتحقّق من عدم تعارض خبره الذي يستند إليه مع الأخبار الأخرى، وما عدا ذلك لا ترى أدنى ضرورة في تعلّم علم آخر، وتعترض هذه المدرسة بشدّة على تعلّم علم أصول الفقه لأنّه بحسب رأيها ذو منشأ سنّي، باعتبار أنّه مقتبس عن فقه أهل السنّة.

11 ـ بالنسبة للأخبار المتعارضة، لا يتوانى المجتهد عن اللجوء إلى أي شيء لترجيح ظنّه الاجتهادي والعمل به، بينما لا يعترف الأخباري بغير مرجّحات النصوص الصادرة عن الأئمة عليهم السلام، وكل ما عدا ذلك فاقد للاعتبار.

12 ـ يأخذ المجتهد بجميع ظواهر ألفاظ الكتاب والسنّة التي تشتمل على الدلالات الظنّية وكذلك بعموميات الكتاب وإطلاقاته التي لها ظهور ظنّي، وكذلك يأخذ بمختلف الملازمات العقلية لألفاظ الكتاب والسنّة من قبيل بحوث مقدمة الواجب، واجتماع الأمر والنهي والإجراء، واقتضاء الأمر بالشيء، والنهي عن ضده، أمّا الأخباري فحسبه مقطوع الدلالة من الآيات المحكمة والروايات الصريحة غير المتشابهة، فهم على سبيل المثال يقولون بأنّ النصوص الواردة عن المعصوم عليه السلام التي تقول بأنّه إذا اختلط الحلال بالحرام غُلّب الحرام، هي نصوص صريحة وقطعية

الدلالة، وهكذا فإنّ كل شيء جمع الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. ورواية أخرى تقول: الشك بعد الانصراف لا يلتفت إليه، وأخرى تقول: لا تنقض الشك باليقين، وهذه الراوية هي دليل الاستصحاب وهي عندهم حجّة في موضوعات الدلالة.

13 ـ أغلب المجتهدين يقولون بقاعدة التسامح في أدلّة السنن وأدلّة الكراهة، أمّا الأخباري فلا يرى أيّ فرق بين الأحكام الخمسة، وهو بالتالي لا يجيز أيّ تسامح في أيّ منها.

14 ـ لا يجيز المجتهد تقليد المجتهد الميّت، بخلاف الأخباري الذي يجيز ذلك.

15 ـ ظاهر الكتاب والخبر حجّة للمجتهد، مع ترجيحه لظاهر الكتاب على الخبر، بينما ظاهر الكتاب عند الأخباري ليس بحجّة إلاّ إذا ورد فيه شيء عن المعصوم عليه السلام.

16 ـ يرى المجتهد أنّه مأجور وإن أخطأ في استنباط الحكم، لكنّ الأخباري يجرّمه أصاب في استنباطه للحكم أم أخطأ، إن استند في هذا الاستنباط إلى خبر غير صحيح أو صريح.

17 ـ في الحالات التي لا يوجد فيها نصّ صريح يعمل المجتهد بمبدأ البراءة والإباحة، والأخباري يعتمد مبدأ الاحتياط.

18 ـ يستمدّ المجتهد أصول العقائد من العقل، والأخباري يستمدّها من القرآن والأخبار.

19 ـ لا يرى المجتهد ضيراً في تباين اجتهادات الأحكام، والإفتاء بخلاف الحكم الواقعي للمسألة ينظر على أنّه خطأ وليس ذنباً، بينما يحرّم الأخباريّ التباين، ومن يفتي بخلاف الحكم

الواقعي يعتبر فاسقاً من وجهة نظره، وإن أفتى سهواً بمقتضى اجتهاده.

20 ـ لا يجيز المجتهد الرجوع إلى غير المعصوم فيما خفي من النصّ، أمّا الأخباري فإنّه يطلب الحديث حتى إن كان مروياً عن العامّي[1].

21 ـ لا يعتني المجتهد بالقول النادر والشاذ المجهول المصدر، وإن توافر على دليل واضح (بمعنى أنّه يحترز من مخالفة شهرة الفتوى)، في حين أنّ الأخباري يتبع الدليل وليس صاحب القول.

22 ـ شرط وثاقة الراوي عند المجتهد أن يكون إمامياً عادلاً، وعند الأخباري نزاهته عن الكذب.

23 ـ طاعة الناس للمجتهد هي واجبة وبمنزلة طاعة الإمام من وجهة نظر المجتهد، والأخباري لا يرى وجوب هذه الطاعة.

24 ـ يرى المجتهد في أصل البراءة ترجيحاً للخبر عند تعارض الخبرين، ولا يرى الأخباري ذلك.

25 ـ يرى أغلب الفقهاء العمل بالإجماع المنقول، وإن كان صادراً عن الفقهاء المتأخرين، وحتى الإجماع المنقول عن الآخرين بشرط وثاقة الناقل، لكنّ الأخباري يرفض كل هذا جملة.

26 ـ بالنسبة للإجماع المحقق (الإجماع الدخولي)[2] لا يعتني

---

(1) إنّهم (المجتهدون) لا يجوّزون الرجوع إلى غير المعصوم في ما خفي نصّه، والأخباريون يجوزون طلب الحديث ولو من عاميّ (روضات الجنات)

(2) الإجماع الدخولى (التضمني) وهو اتفاق جميع العلماء حتى الإمام (ع) ولو في عصر من العصور على أمر من الأمور الدينية. وانما سمي دخوليا لدخول الإمام في جمعهم وموافقته لرأيهم.

المجتهد بمخالفة الشخص المعلوم النسب، أمّا الأخباري فلا فرق لديه بين معلوم النسب ومجهوله، ويقول أنّه في جميع الأحوال، ليس ثمّة قطع بدخول المعصوم عليه السلام في الإجماع، ومن هنا عدم اعتبار هذا الإجماع مطلقاً.

27 ـ لا يؤمن المجتهد بصحة جميع ما ورد من أخبار في الكتب الأربعة، في حين يراها الأخباري موثوقة على الإطلاق.

28 ـ الاستصحاب، مطلقاً، موضع احتجاج المجتهد وعمله، بينما الأخباري يؤمن بالاستصحاب الذي نصّت عليه الأدلة.

29 ـ لا يجيز المجتهد تأخير البيان بسبب قبحه عن ساعة الحاجة، لكن بعض الأخباريين يجيز ذلك من جملتهم فاضل الاسترابادي في كتابه «فوائد المدنية».

يقول الخونساري:

ما نقل من فوارق بين المجتهدين والأخباريين كان خلاصة مقتبسة عن كتاب «منية الممارسين» للشيخ عبد الله السماهيجي البحراني وهو من أبرز وجوه الأخباريين[1].

أقول: لو أمعنّا النظر في هذه الفوارق أو الاختلافات التي تميّز بين المجتهد والأخباري والتي قد تصل أحياناً إلى ثلاثين أو أربعين فارقاً، لن نجد فيها ما يستحقّ الاهتمام أو الذكر، إذ إنّها قد تظهر بين المجتهدين أو الأخباريين أنفسهم، لذلك يجب أن لا ينظر إليها على أنّها فوارق عميقة تورث العداوة والضغينة بين المدرستين الأخبارية

---

(1) روضات الجنات، الطبعة الحجرية، ص 35- 36؛ وفيها أيضاً ترجمة للملا محمد أمين الاسترابادي شيخ الأخباريين نقلاً عن منية الممارسين للشيخ عبد الله السماهيجي البحراني من كبار علماء الأخبارية.

والأصولية، وتضع المدرستين في موقف الجدال والتصادم، ولعلّ نقطة الخلاف الرئيسية الموجودة بين المدرستين هي في مبدأ الاجتهاد والأخذ بعلم أصول الفقه، حيث ينظر المجتهد إلى أصول الفقه والفقه على أنّهما عنصران مكمّلان لبعضهما ولا غنى للفقه بدون الاجتهاد والعكس صحيح أيضاً.

نعم، لو أتيح لنا التفحّص والتمحيص في فقه المدرستين الأخبارية والاجتهادية من خلال مقارنة ميسّرة، وأخضعناهما لتحليل دقيق، لتبيّن لنا جليّاً عدم وجود فوارق جوهرية تفصلهما عن بعضهما، هذا على الرغم من الحرب الكلامية التي يطلقها الأخباري ضدّ الاجتهاد وأصول الفقه، إلاّ أنّه هو نفسه يعتبر مجتهداً يمارس الاجتهاد كسائر المجتهدين، ويستند في فقهه إلى قواعد أصولية معيّنة.

ولن يتأكّد هذا الرأي إلاّ إذا طرحنا كتب المدرستين للمقارنة والمناظرة، عند ذاك سنلمس هذه الحقيقة لمس اليد، على سبيل المثال: لو عقدنا مقارنة بين كتاب الشرائع للمحقق الحلّي وبين مفاتيح الشرائع للمحدّث الفيض، ومقارنة أخرى بين الآراء الفقهية للمحقق الأردبيلي والمحقق السبزواري وكلاهما من المجتهدين، وبين آراء المحقّق الفيض وهو من الأخباريين سنخرج بالنتيجة التي توصّلنا إليها آنفاً، من هذا المنطلق، ارتأينا في هذا الكتاب أن نقارن بين الخصائص التي يتميّز بها فقه الملا محسن الفيض وبين كلاّ من فقه المحقق الأردبيلي والسبزواري.

بقي أن نقول أنّ الأخباري وإن كان لا يعترف بأصول الفقه كعلم مستقل قائم بذاته، إلا أنّه في استنباطه للأحكام يستند إلى القواعد التي تستلهم من روح أصول الفقه، لذا، فهو بدلاً من أن يتناول هذا العلم بشكل منفصل ومستقل، وضعه في سلّة واحدة مع علم الفقه. وقد عرضنا هنا بالمناسبة بعضاً من المسائل الأصولية للمدرسة الأخبارية نقلاً عن مصادرهم الفقهية.

يقول المحقق الخراساني في «الكفاية»:

ما من مسألة فقهية إلاّ ويستعان على استنباط حكمها ببعض القواعد الأصولية، وهذه القواعد قام المجتهد بجمعها في علم خاص أسماه علم أصول الفقه، والأخباري وإن كان لا يقرّ بوجود هذا العلم، إلاّ أنّه يتناول قواعد هذا العلم ضمنياً في فقهه على غرار المجتهد، ويستهدي بضوئها في استنباط الأحكام[1].

ويضيف الخراساني قائلاً:

وماذا يضير الأخباري إن أفرد المجتهد لهذه القواعد علماً خاصاً أسماه علم أصول الفقه، فليس هذا من البدعة أو الحرام في شيء، وكذلك قول الأخباري من أنّه لم يثبت لهذا العلم وجود في عصر الأئمّة عليهم السلام - على الرغم من وجوده - لا يوجب ابتداع هذا العلم أو حرمته، وإلاّ يكون علم الفقه نفسه أو علم الصرف والنحو من البدع الحادثة لأنّهما لم يكن لهما وجود في تلك العصور[2].

وقد بسطنا الحديث في هذه المسألة في المبحث السادس من هذا الكتاب، تحت عنوان «علاقة الاجتهاد بأصول الفقه والفقه» فليراجع القارئ العزيز المبحث المذكور إن أراد الاستزادة.

---

(1) كفاية الأصول، من إصدارات المكتبة الإسلامية، ج 2، ص 430.

(2) نفس المصدر السابق.

الاجتهاد والفقه المتجدّدان: رؤيـــة مستقبلية

من نافلة القول، أن يكون الفقه والاجتهاد حاضرين في قلب المجتمع يرصدان تحرّكه ويواكبان مسيرة تكامله في كلا المجالين الشخصي والاجتماعي. بعبارة أخرى يجب أن ترصد عين الفقه بدأب وتفحّص حركات وسكنات الفرد والمجتمع وتتابع عملية التوازن والتناسب التي تحكم العلاقة بينهما، ليقدّم في ضوء ذلك الفتاوى والاستنباطات التي تراعي مصالحهما (الفرد والمجتمع) على السواء. وانطلاقاً من النظرة العامة للقوانين - سواء تلك التي تنهل من معين الوحي الإلهي أم التي تستند إلى التشريعات الوضعية - التي تؤثر مصالح المجتمع على مصلحة الفرد، وتضعها في الصدارة، حيث إنّه متى ما تناقضت وتنافرت وحصلت المواجهة، كانت الغلبة فيها للمصالح الاجتماعية، لتغدو المصالح الفردية دائماً هي الضحية، ولا جرم، أنّها مسألة على جانب كبير من الأهمية والخطورة إذ إنّ تجاهلها أو التغاضي عنها قد يدفع الفقه والاجتهاد إلى الانحراف والضياع.

عبر مسيرته التاريخية المشرقة، حقّق الفقه والاجتهاد في المذهب الشيعي تطوّراً ملحوظاً في المجال الفردي الشخصي، إلاّ أنّه وللأسف عجز عن نقل هذا التطوّر إلى المجال الاجتماعي العام،

فانكمش في هذه الدائرة وتقلّصت أهدافه، فكان من نتيجة ذلك أن راوح في مكانه ولم يتقدّم خطوة واحدة، إن لم نقل رجع القهقرى، لهذا السبب ظلّ مكانه شاغراً في المجتمع، ويا له من مصير مُحزن.

لقد اعترضت الفقه والاجتهاد في العصور المظلمة الغابرة عدّة عقبات حالت دون نهوضه بمسؤولياته الخطيرة تجاه المجتمع، وهذا ما يفسّر انكفاءه وعجزه إلى حدّ ما عن تقديم التشريعات المناسبة والمنسجمة مع تطوّر المجتمع، وأهمّ تلك العقبات العزل السياسي الذي انتهجته مصادر القرار في المجتمعات الإسلامية آنذاك، تعضدها الفوضى التي نشأ الفقه والاجتهاد في كنفها، وعقبات أخرى تضاف إلى تينكما العقبتين كبّلت الفقه الاجتماعي وعطّلت تطوّره وصدّته عن اختراق غمار المشاكل الاجتماعية. هنا، في هذه العجالة، يتعذّر علينا بسط الحديث في تلكم العقبات جميعها، ولكن ما لا يدرك كله لا يترك نصفه، لذا، سنكتفي بتناول العقبة الأولى ألا وهي عقبة السياسة، ونترك لأصحاب الرأي السديد في المؤسسة الدينية (الحوزة) والجامعات الخوض في العقبة الثانية وهي فوضى بيئة الفقه الاجتهادي.

بالنسبة للعقبة الأولى من الضروري القول بأنّ الفقه الاجتهادي ظلّ لحقب عديدة حبيس دهاليز السياسة، ومنفياً عن أحضان المجتمع. فالتاريخ الإسلامي مليء بنماذج الظلم والاستبداد والقهر التي مارسها حكّام بني العباس ضدّ المجتمع عموماً والفقه بصورة خاصة، حيث أذاقوا الشيعة مرّ الكؤوس وجرّعوهم شرّ النحوس، فلم يكن من خيار أمام الفقه الاجتهادي الشيعي في ظلّ تلك الأجواء المرعبة والخانقة إلاّ أن يخفي رأسه في الرمال، رافعاً لواء التقية والصمت، مبتعداً عن هموم السياسة ومشاكل العصر، ولا نغالي إذا قلنا بأنّ تلك التقية كانت ضربة موجعة للفقه الاجتهادي لم يزل يعاني سكراتها، حيث انعكست آثارها على فراغ هائل ونقص فاضح في القوانين الاجتماعية بل وحتى

في القوانين الفردية الشخصية، وقد مثّل ذلك أبشع مظاهر الخوف والضعف، وأقبح صور الاستكانة والخنوع للظلم والتهديد الذي مارسه حكام الرذيلة والدجل، فمزّقوا بسكين استبدادهم جسد الفقه الاجتهادي، وأغرقوه في عقد وتناقضات كثيرة. وقد أفرز هذا الوضع جمهرة كبيرة من الروايات وصِمت بالتقيّة من قبل أئمّة الدين، ولو كان هناك من سبيل لتمحيص روايات التقيّة عن غيرها لما ورثنا إرثاً فقهياً مقطّع الأوصال غير متجانس، ولما بقينا في عنق الزجاجة، ولكن ما كل ما يتمنّاه المرء يدركه؛ وذلك لجهة اختلاف زوايا نظر الفقهاء إلى الروايات الواردة بشأن التقية سابقاً وراهناً، ومن خلال مقارنة سريعة للكتب الفقهية للمحقق الأردبيلي والملا محسن الفيض والملا محمد باقر السبزواري والمحدث البحراني من ناحية، والكتب الفقهية لسائر الفقهاء الآخرين للمسنا حجم الاختلاف الذي يكتنف موضوع التقية وما يدور في مدارها.

لذلك، وفي ظلّ تلك الأوضاع المشحونة بالقهر والاستبداد، من أين للفقه الاجتهادي أن يتطوّر ويزدهر؟! وأنّى له في عصور الظلام والرعب والتهديد أن ينخرط في القضايا السياسية والاجتماعية وهو الذي حيل بينه وبين المسائل الفردية؟! ونحن نعلم أنّ من مقتضيات الانخراط في قضايا المجتمع نزع الأقنعة عن الوجوه الكالحة للحكّام المنغمسين في الموبقات حتى آذانهم، وكشف خبايا حكوماتهم وفضح دجنة دهاليزهم. فهل نتصوّر الآن أي مصير أسود كان سيحلّ بأولئك الذين يتجرّأون على نزع أقنعة سلاطين الجور وحكّام الاستبداد؟ علم ذلك عند الله، وقليل منه عندنا وذلك بحسب مطالعاتنا لحوادث مشابهة في تاريخنا.

نعم، لقد تسبّب الظلم المتمادي والحيف المتواصل للأعداء عبر التاريخ على الشيعة إلى عزل الفقه الاجتهادي ورميه في غياهب التقية

والصمت، وتجريده من الروح والحياة، فصار اسماً بلا معنى، وجهه نحو الفرد، وظهره للمجتمع ما خلا حالات قليلة استثنائية، وفي تلك الظروف العصيبة المظلمة لزم أئمّة الشيعة وعلماؤهم دورهم ومساجدهم ومدارسهم، مختارين العزلة الجبرية.

لقد أثقلت سياسات المكر والخديعة والبطش التي مارسها حكّام الجور لقرون عديدة كاهل الناس، وكانت بمثابة سلسلة متّصلة انضفرت حلقات الحقد والغلّ ببعضها، مسبّبة أفجع الآثار على حياة الناس وشؤونهم، وبديهي أن لا يكون الفقه محصّناً ضدّ هذا الضرر، ولكن أيّ فائدة ترجى من فقه أسير، فقه مكبّل اليدين ومعصوب العينين؟!

في تلك العصور، لم يكن يُسمح للفقيه أن يعيش قضايا عصره، ليؤدّي دوره في تقنين المجتمع، وفي المقابل، لم يكن الناس ليتجرأوا على الاقتراب من علماء الدين والفقهاء وهم الهداة الحقيقيّون، أو مدّ قنوات الاتصال معهم بسبب من تلبّد الأجواء وتأزّم الأوضاع ليُخلوا الساحة لوعاظ السلاطين المتلفّعين بعباءة الدين والمعتمرين بعمامة التعصّب الطائفي، ظاهرهم أنيق، يغري بالحقّ، لكنّهم في الحقيقة كانوا يميلون حيثما مال الحكّام، ينهون العلماء عن دخول معترك السياسة والاختلاط بسائر الشرائح، بل حتى من الظهور في الأماكن العامة والأسواق، كلّ ذلك باسم الدفاع عن الدين وحماية أهله، وكانوا يمارسون شتّى وسائل المكر والخديعة لإثبات أنّ هذه الممارسات خدش لهيبة المتّقين وحياء العارفين، حتى وصل بهم الأمر إلى القول بأنّه من غير اللائق للعالم ارتياد الأماكن العامّة، والاختلاط بالناس في الأسواق والتحدّث إليهم والقيام بالتبضّع ومطالعة الصحف والمجلات؛ وبعبارة موجزة تقبيح أي تصرّف اجتماعي لعالم الدين أو إبدائه لوجهات النظر في المسائل الاجتماعية والسياسية، ولقد تعرّض

الكثير من علماء الدين الحقيقيين المتنوّرين إلى اغتيال الشخصية والانتقاد والطعن بسبب رفضهم الانجرار وراء تلك السفاسف.

في ظلّ هذه الظروف المؤسفة وغير الطبيعية التي خلّفها الاستعمار القديم، انفصمت عرى الفقه الاجتهادي مع المجتمع - وهي عرى كانت هزيلة في الأصل - وغاب عنه الجانب الاجتماعي والنزعة العامة والتوجّه السياسي. إنّنا لو رجعنا إلى مصنّفات العلماء ودراساتهم وبحوثهم العلمية في تلك الحقب المظلمة، لوجدنا - للأسف - أنّها كانت في مجموعها تنـزع نحو الفرد والفردانية وكانت منسلخة عن الرؤية المجتمعية نهائياً. وما يشدّ الانتباه في تلك المصنّفات هو ذلك التجاهل التامّ للقضايا الاجتماعية والسياسية الذي تجسّد بوضوح في كتب الفقه والرسالات العملية المدوّنة في تلك الفترات، حيث تشرح بالتفصيل المملّ أبسط المسائل الفردية والشخصية، بينما لم تنبس ببنت شفة فيما يتعلّق بالمباحث الاجتماعية والسياسية، ولم تطلق رأياً واحداً يخصّ الأزمات الاجتماعية والمعضلات السياسية، ولم تساهم أدنى مساهمة في وضع الحلول لأيّ منها، ولأجل التأكّد من قولنا هذا، نختار رسالتين عمليتين وكتاباً واحداً لثلاثة علماء فطاحل كمثال: الرسالة الأولى لآية الله العظمى الفيض والرسالة الثانية لآية الله العظمى الإمام البروجردي، أمّا الكتاب فهو «عوائد الأيام» للمحقّق النراقي الذي اضطلعت بمهمّة تدريسه في الجامعة أخيراً. نطالع أولاً رسالة «ذخيرة العباد» لآية الله الفيض التي طبعت ستّ مرات لتكون في متناول الجميع.

لاحظ فهرس الموضوعات المدرج بظهر الرسالة: تشتمل الرسالة على المسائل الفقهية المبتلى بها العبد. .[1] (وكأنّ هذه المسائل وحدها المبتلى بها في ذلك العصر)، والمسائل هي:

---

(1) ذخيرة العباد، ج6، مطبعة تابان، طهران، 1946.

1 ـ بحث موجز في الاجتهاد والتقليد.

2 ـ في تطهير النجاسات.

3 ـ في أحكام النجاسات.

4 ـ في المطهرات.

5 ـ في الوضوء وشروطه وشكوكه.

6 ـ في المستحبات.

7 ـ فصل في الجنابة.

8 ـ فصل حول الأمور التي تستوجب الغسل.

9 ـ مستحبات غسل الجنابة

10 ـ طريقة الغسل.

11 ـ الأغسال المستحبّة.

12 ـ غسل الحيض.

13 ـ غسل النّفاس.

14 ـ الاستحاضة.

15 ـ غسل مسّ الميت.

16 ـ أحكام الميّت.

17 ـ كيفية التيمّم.

18 ـ أقسام الصلاة ومواقيتها.

19 ـ الشكّ والسهو في الصلاة.

20 ـ صلاة الجماعة.

21 ـ صلاة المسافر.

22 ـ الصوم: أحكامه ومبطلاته وكفارة الإفطار.

23 ـ في الزكاة: أقسامه وشروطه.

24 ـ أحكام الخمس.

25 ـ أقسام المكاسب.

26 ـ أحكام الربا.

27 ـ القرض وأحكامه.

28 ـ الحوالة في صفحة واحدة.

29 ـ الرهن في صفحة واحدة.

30 ـ الإجارة في صفحة واحدة.

31 ـ أحكام الشركة في صفحتين.

32 ـ أحكام المضاربة، نصف صفحة.

33 ـ الوصية، نصف صفحة.

34 ـ أحكام الإرث.

35 ـ النكاح.

36 ـ المتعة.

37 ـ الطلاق.

38 ـ الرضاع.

39 ـ الكبائر.

40 ـ أحكام النوافل، وفي الخاتمة مسائل متفرقة في هذه الموضوعات.

أمّا رسالة توضيح المسائل لآية الله البروجردي فنطالع في فهرس موضوعاتها[1]:

1 ـ أحكام التقليد.

2 ـ أحكام الطهارة.

3 ـ المطهرات.

4 ـ أحكام الوضوء والغسل والتيمّم.

5 ـ الدماء الثلاثة.

6 ـ أحكام الصلاة.

7 ـ واجبات الصلاة.

8 ـ الشك في الصلاة.

9 ـ قضاء الصلاة، صلاة الجماعة وصلاة الآيات.

10 ـ أحكام الصوم والمفطرات.

11 ـ أحكام الخمس.

12 ـ أحكام الزكاة.

13 ـ أحكام الحج.

14 ـ أحكام البيع والشراء.

15 ـ أحكام الشركة.

16 ـ أحكام الصلح.

---

(1) توضيح المسائل، مطبعة محمود فردين، 1960.

17 ـ أحكام الإجارة.

18 ـ أحكام الجعالة.

19 ـ المزارعة والمساقاة.

20 ـ الوكالة.

21 ـ الحوالة والضمان والكفالة.

22 ـ الوديعة.

23 ـ العارية.

24 ـ النكاح.

25 ـ الطلاق.

26 ـ الغصب.

27 ـ الذبائح.

28 ـ المأكولات والمشروبات.

29 ـ العهد والنذر والقسم.

30 ـ الوقف.

31 ـ الوصية.

32 ـ الإرث، وتختتم الرسالة ببعض المسائل المتفرقة.

وعلى مدى القرون الأخيرة، لم يخرج معظم الفقهاء المراجع في رسائلهم العملية عن هذا القالب، حيث نلاحظ ندرة ملامسة المباحث الفقهية للموضوعات الاجتماعية، حتى أصبح يطغى عليها اللون الشخصي الذي يلتزم قضايا الفرد وما يبتلى به في حياته اليومية، وابتعادها عن هموم المجتمع وحاجاته. أمّا بالنسبة لكتاب «عوائد

الأيام» فهو يتناول قواعد الفقه العامة؛ من جملتها قواعد غلب عليها طابع الاجتماع والحكم من قبيل «قاعدة لا ضرر» و«نفي العسر والحرج» لكنّه مع ذلك لم يجر التركيز على البعد الاجتماعي في هذه القواعد بالمفهوم المتعارف للكلمة. فجميعنا سمع بقاعدة لا ضرر، ونعلم بأنّ الفقهاء من الفريقين أشبعوها بحثاً ودراسة خلال مراحل الفقه المختلفة، تتلخص هذه القاعدة في أنّ: الحكم الذي يتسبّب في ضرر أو حرج للمكلّف ليس من الإسلام في شيء. من الناحية النظرية ليس من خلاف على منطوق القاعدة، ولكن بالنسبة لتطبيقات ومصاديق الضرر، فإنّ الفقهاء في غالبيتهم يحصرونها في دائرة الضرر الشخصي للفرد، ليغضّوا الطرف عن القضايا الاجتماعية والسياسية .الملا أحمد النراقي واحد من هؤلاء الفقهاء إن لم نقل من مشاهيرهم، حيث يكفي في وصف عظمة منزلته الفقهية أن نذكر بأنّ الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري قد تتلمذ عليه في مرحلة من المراحل. والأمر نفسه مع الملا فاضل النراقي في شرحه لقاعدة الضرر (نسبة إلى الحديث النبوي الشريف «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام») حيث يدور من البداية وحتى الخاتمة حول مدار الفرد ولا ينظر إلى المجتمع أبداً، ففي تفسيره لمعنى الضرر يقول على سبيل المثال:

«الضرر، هو إتلاف مال الغير أو بعضه[1]»، أو بعبارة أخرى، الضرر هو «الاستيلاء على مال الغير دون ضمان[2]».

وفي موضع آخر يقول:

كل حكم فيه ضرر أو حرج للمكلّف ليس من الإسلام في شيء، وإن وجد، فذاك دليل على وجود أحكام الضرر، بينما الحديث النبوي الشريف المذكور آنفاً ينفي مثل هذه الأحكام.

(1) عوائد الأيام، ج 17.

(2) نفس المصدر، ج 18.

ثم يضيف الملاّ قائلاً:

كل حكم فيه ضرر منسوخ سواء أكان وجوباً أو حرمة أو أحكام تكليفية وغيرها، وعليه فإنّه ليس من الشارع حكم يتسبّب في ضرر شخصي.

يلاحظ القارئ الكريم المنظور الفردي للملاّ النراقي دون المنظور المجتمعي[1]، وفي تشخيصه لنطاق الضرر وحدوده يقول:

ما اصطلح العرف على تسميته بالضرر فهو ضرر، وإلاّ فليس كذلك، على سبيل المثال الاستيلاء على قمح الغير.

ويزيد في بسط معنى الضرر وتوضيحه من خلال المثال التالي:

شخص يصلّي في مزرعته، فجأة يدخل عليه أحدهم ويأخذ غصن قمح من حصاده، معلوم أنّ هذا الغصن ليس له قيمة تذكر لذلك لا ينظر العرف إلى هذه المسألة بعين الأهمية، لكنّه مع ذلك لا ينكر وجود الضرر على الرغم من صغره وحقارته، لهذا السبب ولأنّ الشرع لم ينكر وجود مثل هذا الضرر فهو لا يتعارض مع صريح الآية «لا تُبْطِلُوا أعْمالَكُم...»، من هنا فإنّ هذه المسألة التافهة لا تستوجب من صاحب المزرعة أن يقطع صلاته ليستردّ غصن القمح، لكنّ الأمر سيختلف في حال كانت الكمية المسروقة أكبر، لأنّ ذلك يعتبر ضرراً أكيداً في منظور العرف، ولأنّ مواصلة الصلاة تتيح للسارق أن يلحق ضرراً بصاحب المزرعة، عندئذ يسقط حكم الحرمة بقطع الصلاة بسبب التعارض، وله في هذه الحالة أن يقطع صلاته ويمسك بالسارق ليحول دون الضرر[2].

---

(1) نفس المصدر السابق، ج 19.

(2) نفس المصدر السابق، ج 21.

حتى في طرحه للأمثلة نراه لا يغادر المعنى الفردي الضيّق للضرر.

كما أورد أمثلة عديدة حول قاعدتي «لا ضرر» و«الناس مسلّطون على أموالهم» التي يقول النراقي فيها بالتعارض بينما ينـزع المتأخرون إلى تحكيم قاعدة لا ضرر، ويغلب على تلك الأمثلة طابع الفردانية، وإهمال الجانب الاجتماعي والسياسي، من جملة ما ذكر ما يلي:

ينشأ التعارض بين قاعدتي «التسليط» و«لا ضرر» عندما يكون في التمليك ضرر للجار، فتُغَلَّب القاعدة التي ترجّحها المحتملات[1].

ومجمل القول، فإنّ فتاوى هؤلاء الفقهاء العظام لا تلامس إلاّ الجانب الفردي والشخصي، وكأنّهم حاولوا اختزال قاعدة لاضرر ورفع العسر والحرج في الضرر الفردي والمشقّة الفردية، متجنّبين الإطلاق، غير مدركين أنّهم بذلك ينجرّون وراء صغار الأمور، ويحرمون أنفسهم من توظيف القواعد والأحكام المهمّة لأداء دور فاعل في حماية المجتمع والثروات العامة. ولا غرابة في سلوكهم هذا النهج، فاجتهادهم مقبول وعملهم مأجور، ولا شكّ في أنّهم لو كانوا تحرّروا من حصارهم وذابوا في هموم المجتمع وقضاياه، وتمثّلوا في عقولهم ونفوسهم رؤية مجتمعية، لأبدعوا قراءة تحمل في ذاتها كل مقوّمات التجدّد والتجديد، ومعاني التألّق والتميّز، رؤية تتمدّد وتتّسع لتشمل جميع البشر أفراداً ومجتمعات، رؤية اجتهادية تجدّدية تنشر ضياءها في كل زمان ومكان، لتنوء بمسؤولية النهوض بالمحافل العلمية البحثية؛ باعتبارها حاجة ملحّة تفرضها وقائع العصر، وتكون وسيلة لمعالجة مشاكل المجتمعات والأفراد و إصلاح ما فسد من دينهم ودنياهم.

---

(1) عوائد الأيام، ج 21 و 22.

على أنّ الاجتهاد المعاصر والفقه الإسلامي الخصب الشامل لا يقف عند المسائل الصغيرة الفردية، ويحصر نفسه في إطار التفاصيل الجزئية التافهة، كما مرّ معنا بالنسبة لغصن القمح، بل إنّه يتعامل مع القضايا من زاوية أوسع ونظرة أشمل، فهو عندما يتحدّث عن قاعدة «لا ضرر» يأخذ بنظر الاعتبار وقبل كل شيء الأضرار الجسيمة التي تهدّد المجتمعات بالفناء والبوار، والتي تسبّبها مافيا النهب والنصب التي تعرّض اقتصاديات البلد وسياساته وأمنه ونظامه للخطر، والتي تجسّد الفساد في الأرض أبلغ تجسيد، تلك المافيا التي تشلّ قدرات المجتمع، وتمتصّ دماء الشعب، وكذلك الإرهاب الاقتصادي الذي يتحكّم بشرايين السوق ويقبض على اقتصاد الدولة، فيدفع بكرامة المجتمع إلى الحضيض في سبيل مصالحه الذاتية ومنافعه الآنية، نعم، الفقه الاجتهادي هو الذي يقتحم مشاكل المجتمع ويتعاطى مع معضلاته من خلال أحكام متجدّدة وحيّة ونابضة.

كنّا قد أشرنا في سطور مضت إلى القاعدة الفقهية «الناس مسلّطون على أموالهم»، وتثير هذه سؤالاً منطقياً ألا وهو: ماذا لو أطلقنا العنان لهذه القاعدة في المجتمع، ولم نلجمها بقاعدة «لا ضرر»؟ الإجابة هي ضرر فادح يزلزل أركان البلد ويذهب ببنائه الفوقي، ولن تمحى آثاره في المستقبل المنظور، يمهّد لسيطرة العصابات والأسر الأخطبوطية على ثروات الوطن، من هنا يمكننا أن نتصوّر حجم الكارثة التي ستحلّ بالطبقات الفقيرة والمحرومة بسبب الاستنباط الفقهي الذي يتعاطى مع هذه القاعدة الفقهية من منظور فرداني، وحجم الدمار الذي سيصيب السواد الأعظم من المجتمع، وكذلك الهوّة الطبقية العميقة التي ستقصم ظهر البلد.

ونتساءل هنا: هل عالج فقه السلف هذا الجانب الحيوي من المسألة؟ وما هي اهتمامات الفقه الاجتهادي المعاصر؟ إنّ اهتمام الفقيه

بمسألتي العرف والمجتمع، ستؤدّي به حتماً إلى استنتاج بسيط ومنطقي مفاده: لئن كان الاحتكار في ذلك العصر والمصر مقتصراً على القمح والشعير والتمر والكشمش والزيت والملح فلأنّ ما كان يصطلح عليه بالقوت والغذاء آنذاك هو ما ذكرنا، أمّا في عرف مجتمعنا المعاصر فإنّ اللفظ يتّسع ليشمل قائمة طويلة من العناصر الضرورية، فهل يلزم بعد ذلك أن يبقى الاحتكار مقتصراً على دلالتها التاريخية وفي تلك الدائرة الضيّقة المحدودة؟ لقد كانت القوانين الخاصة بالاحتكار في ذلك الوقت تفي بالغرض المطلوب منها، إلاّ أنّها ونتيجة للتطوّر الحاصل لم تعد كذلك البتّة إذا لم نقل إنّها أصبحت مثيرة للسخرية. كلنا يعلم حجم الضرر الذي يلحقه احتكار قوت الناس والحاجات الدوائية بالمجتمع، ناهيك عن البؤس والشقاء والتعاسة والضغط النفسي والمادّي الذي تتسبّب به، ولكن ما هو دور الفقه الاجتهادي في هذا المجال؟ فيما مضى كانت الحروب تدار بالسيوف والسهام والرماح والخيول والفيلة وغير ذلك من وسائل الحرب المتوفّرة آنذاك، من هنا كانت مراعاة الفقه الاجتهادي لهذه النقطة عبر استثنائه المسابقات والرياضات التي يمارسها المحاربون من أجل المحافظة على جاهزيتهم القتالية وما يتخلّلها من ربح وخسارة، من حكم الحرمة.

أمّا اليوم، حيث قطع العالم المتحضّر أشواطاً هائلة في مجال التقدّم العلمي والتكنولوجي العسكري، وحلّت التقنية الليزرية والغازات السامة والقنابل الذرية والهيدروجينية والصواريخ العملاقة العابرة للقارات محلّ السيف والرمح والسهام، لم تعد ثمّة حاجة لممارسة تلكم الرياضات، فما هو رأي الفقه والاجتهاد في عصرنا الحالي فيما يتعلّق بالسبق والرماية؟ وما هو الدور الذي يرتجيه من المجتمعات؟

هنا تتجلّى أهميّة الفقه الاجتهادي من خلال نهوضه بمسؤوليته

تجاه المجتمع الذي يحيا فيه، والعرف الذي يحتضنه، كما تبرز العوامل المهمّة الداخلة في منظومة الفقه الاجتهادي من قبيل الزمان والمكان والعقل والمصالح ودليل الانسداد.

لهذا السبب نقول، إنّه إذا أردنا للفقه الاجتهادي أن يؤدّي واجبه في صيانة حياض الدين وتقوية أركان الشريعة في أرجاء المعمورة، وأن يحمل لواء الإسلام إلى ما شاء الله، فما من سبيل سوى أن نرتقي بالهمم إلى مراجعة شاملة لجميع آراء وفتاوى الماضين، وأن نطلق عهداً نهضوياً إسلامياً جديداً ينفض عن الفقه الاجتهادي غبار الجمود والسكون.

احتلّت المصادر والأدلة العقلية والعرفية للفقه موقع الصدارة في سلّم المصادر الفقهية المعتمدة في تلك العصور، إذاً ما الذي جعل الفقه الاجتهادي يطوي عنها كشحاً؟ لقد حدّد الفقه الاجتهادي منذ نشأته الأولى أربعة أدلّة (رابعها العقل) كمصادر يمكن الاجتهاد في أيّ منها، وهي موضع احترام وإجماع الفقهاء كافة، ولكن على الرغم من هذا، لم يحدث أن تجرّأ المجتهدون واعتمدوا الدليل العقلي مستقلاً عن الأدلة الثلاثة الباقية. أليس الدليل العقلي هو موضع إجماع الفقهاء في أصول الفقه وإمضائهم؟ سنخوض في أسباب هذا العزوف في موضع آخر - ما كان في ذلك مصلحة - ولكن ما نريد إيجازه هنا هو: إذا كان الفقه الاجتهادي يسلّم بحجّية هذا الرأي وصوابه، فلماذا يرجع عن التزامه ويشكّك في صحّته ويماطل في العمل به؟! إذ أنّه يستطيع بالرجوع إلى العقل أن يفعّل هذا الدليل، ويتغلّب على المعضلات التي يعاني منها المجتمع من خلال تشخيص وجوه الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة، فيفتح الطريق بذلك أمام حلّ معضلات البلد وعقده.

لا يخفى على الفقهاء والمجتهدين من أنّ التشريعات الإسلامية

في مجملها تقوم على معايير المصلحة والمفسدة والحسن والقبح، فلماذا لا نحسم الأمر مع بقية الحالات التي لم تستند إليها أو التي استندت إليها لكنّ تشريعاتها وأحكامها لم تصل إلينا، عبر تفعيل نفس الصيغة؟ لِمَ هذا التجاهل للأدلّة العقلية، وهذا الإصرار على أن نقلب ظهر المجن لها؟ فما أحوج مجتمعنا إليها خصوصاً في هذه الظروف لتكون دليلاً وحلاًّ.

إذا كان الفقهاء والمجتهدون لا يعتنون بالدليل العقلي وهم الذين يؤكّدون على أهميّته ودوره، فأنّى لهم أن يتصالحوا مع العرف ودليل الانسداد وغير ذلك من الأدلة التي ليس لهم سابق ودّ معها، وكيف لهم الاحتجاج للظنون العقلية بتوظيف أدلة العقل والمصالح، أو أن يلتمسوا العون من أدلة الانسداد؟

إنّني ومن موقعي هذا، أدعو الفقهاء والمجتهدين الأفاضل أن ينزلوا الأدلة على الحالة الاجتماعية ويوظّفوها لصالح النظرة المجتمعية الأشمل، وأن يستنطقوا أدلة العقل والمصلحة والانسداد والعرف، لتنهض بدورها الفعّال. كما أناشد أساتذة الفقه الأعزاء أن ينيطوا بالدليل العقلي الذي يؤمنون به ويؤكّدون عليه المسؤولية التي يستحقّ، وهو أهلٌ لها، وأن يعيدوا لدليل الانسداد الذي أثبت صلاحيته وفاعليته لقرون عديدة على الرغم من الجفاء الذي لقيه من لدن الفقهاء، أن يعيدوا له الصدقية والاعتبار، ليستطيع الفقه الاجتهادي القيام بواجبه على أكمل وجه، والوفاء بمسؤولياته في الإجابة عن جميع الاستفسارات والقضايا المعاصرة الملحّة، ببراعة وحيوية، والمضيّ في مسيرة تقنين المؤسسات وإنقاذ المجتمع من الحيرة والفراغ التشريعي، ليكون بحقّ فقهاً مفيداً وواعداً.

لقد امتدح الله تعالى في كتابه الكريم العقل مرّات عدّة وأوصى بضرورة التعقّل وجعل العقل أساس الدين وبنيته، كما اعتبر رسوله

الكريم ﷺ العقل إحدى حجّتي الله على الأرض، بعد الأنبياء، بمعنى أنّ دور العقل (في بعض الحالات) شبيه بدور الأنبياء أنفسهم، وأنّه يرتجى منه ما يرتجى من النبي في الدلالة والقيادة وبيان المنفعة والضرر والحسن والقبح والمصلحة والمفسدة فردية أم جمعية.

ولا نغالي إذا قلنا أنّه بفضل هداية العقل، هذه الهبة الإلهية، يمكن تمييز العدل عن الظلم والحسن عن القبح، فضلاً عن الكثير من القضايا المعقّدة والمتشابكة التي تواجه المجتمع. فكما أنّ الأنبياء يستندون إلى وحي السماء في إصدار الأحكام، يمكن للفقه الاجتهادي الإفتاء بالاستناد إلى العقل في حال انعدام الدليل النقلي، بما له من قدرة على التمييز بين الحسن والقبيح، فهو المرشد الأمين في العديد من الأحداث والقضايا، فممّ إذاً جفاء الفقه الاجتهادي من العقل ودوره الريادي؟ وإلى متى يبقى الفقه الاجتهادي غافلاً عن خطورة المسؤولية وثقل الأمانة التي يحملها؟! لِمَ يغزل الفقيه في علم أصول الفقه ثم ينقض غزله في الفقه؟! لِمَ يبني في علم أصول الفقه، ويهدمه في الفقه؟! لِمَ يفعّل في علم أصول الفقه ويعطّل في الفقه؟

لم يأل الفقيه جهداً في إثبات رقي العقل ورجاحته في علم أصول الفقه، لكنّه في الفقه تنصّل لما قاله ونأى بنفسه عنه بشكل يعجز المرء عن فهم مغزى ذلك وسرّه. يا ترى ما تفسير هذين النهجين المتناقضين؟!

لن يلبث الفقيه أن يجد نفسه في دوامة جراء هذا التناقض في التعاطي مع الدليل العقلي والعرف ودليل الانسداد، بما يعنيه ذلك من عواقب وخيمة على المجتمع. وإنّا لنرجو ألاّ يأتي اليوم الذي يشكّك فيه هذا الشعب المجاهد بقدرة الفقه على صون المجتمع ورعاية شؤونه.

لقد وظّف الأعداء في الداخل والخارج كل إمكاناتهم وطاقاتهم

وعقدوا العزم على النيل منّا ومن ديننا، ولا عجب في ذلك، لكن الحسرة كل الحسرة أن نجعل اليأس يدبّ في نفوس الأصدقاء، حيث يصدر عن بعض الأفراد أحياناً ما يشير إلى هذا المعنى، ويعلم بهذا أساتذة الجامعات عبر محاضراتهم وصلاتهم بالطلبة، ولا شكّ أنّ هذا يعدّ ناقوس خطر يدقّ في أسماعنا، ويتعاظم صداه لحظياً، لذلك فالواجب يحتّم علينا طرح هذه الهموم جانباً ليهبّ أولوا الأمر لمعالجة الأمر قبل أن يستفحل، والعاقل تكفيه الإشارة.

أمّا عن دليل الانسداد والعرف ودليل العقل والمصالح، فلقد أوردنا بحوثاً مفصّلة حولها في هذا الكتاب، نوصي القارئ الكريم بمطالعتها.

علاقة الاجتهاد بأصول الفقه والفقــه

ونحن نبحث في الاجتهاد، لا بأس من إلقاء نظرة سريعة في الفقه وعلم أصول الفقه، إذ تربط هذه العناصر الثلاثة رابطة وثيقة و صلة لصيقة، حيث تبدو هذه العناصر كسلسلة تتوسّطها حلقة الاجتهاد و هي تشدّ إليها الحلقتين الأخرتين أي الفقه و أصول الفقه.

في تعريف الحلقة الأولى من هذه السلسلة أي علم أصول الفقه قيل:

هو العلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى أحكام الفقه، أو التي تستفاد لمعرفة التكليف(1).

وهذا التعريف هو الأرقى و الأشمل بحسب المحقق الخراساني، أمّا عن أهل السنّة فقد قالوا في علم أصول الفقه:

---

(1) من جملة التعاريف المطروحة لعلم أصول الفقه نذكر تعريف صاحب الكفاية وهو أرقاها بحسب رأينا، حيث يقول فيه: «إنّه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهى إليها في مقام العمل»، كفاية المحشي، تحشية الشيخ المشكيني، ج 1، ص 9.

إنّه العلم بالقواعد التي تستفاد في الاجتهاد أو استنباط الأحكام الشرعية الفرعية[1].

بعبارة أخرى، إنّ علم أصول الفقه هو سلسلة القواعد التي تمكّن المجتهد المحيط بها من استنباط الأحكام الفقهية من أدلّتها.

وعن الفقه، الحلقة الثالثة في هذه السلسلة، هناك تعاريف عدّة منها:

العلم بالأحكام الشرعية الفرعية (العملية) بالرجوع إلى أدلّة كل منها،

والملاحظ أنّ الاجتهاد يتوسّط الفقه وعلم أصول الفقه، وهو الرابط بينهما، فلا هو جزء من الفقه ولا من علم أصول الفقه، فهو فنّ قائم بذاته مستقلّ عنهما، ولا يدخل ضمن تعريف أيّ من ذينكما العلمني.

إنّ قواعد علم أصول الفقه (وليس الزوائد التي ألحقت بعلم الأصول)، وقدر ارتباطها بالفقه، تمثّل في الحقيقة منطق الفقه وترجمانه، وهي نهجه العملي؛ وبالتالي مقدمة وجسر يعبره العالم الأصولي بصعوبة بالغة للوصول إلى الضفة الثانية والمحطة النهائية ألا وهي الفقه. فإذا كان الجسر محكم البناء، متراصّ اللبنات، توافرت له كل مقومات الدوام، فإنّها ستكون للمجتهد حصناً ومتكئاً للوصول إلى الأحكام والفتاوى المطلوبة، وهي عملية مثالية تخدم مصلحة المجموع، وذلك من خلال النهوض بفقه نابض يستجيب تطلّعات المجتمع، ويحرص على توفير الإجابات اللازمة لجميع استفساراته.

يحظى الاجتهاد الكامل والشامل بأهمية قصوى، ونستطيع القول

---

(1) أصول الفقه، للشيخ أبي زهرة، نقلاً عن التحرير لكمال الدين بن همام.

بأنّ بقاء الفقه واستمراريّته رهن بالعمل به وتطبيقه على الوجه الصحيح، فلو توافرت جميع الأدلة المطلوبة في علم أصول الفقه، واستثمر الاجتهاد أقصى مدياته المتاحة وفي مختلف الجوانب، فإنّنا بلاشكّ سنحقّق طموحاتنا من الفقه على صعيد المتطلبات الفردية والاجتماعية والسياسية وحتى الاقتصادية، وسنؤسّس لتشريعات متكاملة ومنسجمة. وفي الحديث عن الأبعاد المختلفة فإنّ المقصود من ذلك البعدان الفردي والاجتماعي على وجه الخصوص، وبالدرجة الثانية الدليل العقلي ودليل الانسداد، وأخيراً الاهتمام بالأحكام الأولية والثانوية؛ وهي أحكام على درجة كبيرة من الفائدة والأهمية بالنسبة للفقه والاجتهاد، وفي النية التطرّق إلى كل من هذه الأبعاد في هذا الكتاب. أمّا لماذا اعتبر الاجتهاد جسراً يصل بين الفقه وعلم أصول الفقه؟ فذلك لأنّ الاجتهاد كما ذكرت فنّ مستقلّ وقائم بذاته، لا يمكن درجه لا في خانة مسائل علم الأصول ولا ضمن الفقه، على الرغم من أنّ فريقاً من الأصوليين عدّه ضمن علم الفقه، وآخر وضعه في خانة مسائل علم الأصول.

صاحب المعالم أدرج الاجتهاد ضمن مسائل أصول الفقه وذلك في الملاحظة التاسعة من الملاحظات الأصولية، وعلى ما يبدو فإنّه اعتبره داخلاً في تلك المسائل، في حين أنّ صاحب كفاية الأصول أخرج الاجتهاد من كلا العلمين وذلك في بحث خاص في خاتمة الكتاب.

يقول السيد الحكيم:

«الاجتهاد والتقليد هما إلى المسائل الفقهية أقرب، لكنّ بما أنّ عادة الأصوليين قد جرت على تناوله ضمن مسائل أصول الفقه فقد ارتأينا اتّباعهم فيما ذهبوا إليه، و اقتفاء آثارهم فيما ساروا عليه»[1].

---

(1) الأصول العامة للفقه المقارن، ص 94.

نلاحظ أنّ السيد الحكيم لم يحدّد بالضبط إن كان الاجتهاد ينتمي إلى أحد العلمين، أو أنّه مجرّد حلقة وصل بينهما.

هذا فيما يدرج بعض أصوليّي أهل السنّة الاجتهاد ضمن دائرة مسائل علم أصول الفقه، من جملتهم الأستاذ مدكور الذي يعدّه من علم الأصول[1]، بينما يقول الشاطبي، أحد كبار علماء المذهب المالكي:

ليس الاجتهاد من مسائل الفقه ولا علم أصول الفقه، بل هو فنّ وعلم قائم بذاته[2].

على مرّ التاريخ، ظلّ الخلاف محتدماً بين الأصوليين والأخباريين حول مدى ضرورة علم أصول الفقه والاجتهاد بالنسبة للفقيه، وكانت هناك مناظرات ومساجلات عميقة بين هاتين المدرستين الفقهيتين، فالأخباريون ينكرون علم الأصول والاجتهاد بينما يرى الأصوليون في هذين العلمين ضرورة لازمة للوصول إلى الفقه الصحيح. كان الفقه على عصر المعصومين عليهم السلام علماً سهلاً متاحاً وضرورياً أما وقد بَعُدَ بنا العهد عن عصر الوحي والتشريع الإسلامي، - حوالي أربعة عشر قرناً -، فقد أضحى علماً نظرياً استدلالياً وأكثر تعقيداً عمّا كان عليه في انطلاقته الأولى، لهذا السبب، نرى استحالة الوصول إلى فقه خالص ومتكامل دون الاستعانة بعلم أصول الفقه والاجتهاد.

وتتلخّص أهمية علم الأصول في أنّه يهيّئ للإنسان الأدوات والأسباب اللازمة التي تمكّنه في سعيه لاستنباط المسائل الفقهية، والمحيطون بتعقيدات الفقه وتشعّباته أدرى من غيرهم بمدى الأهمية

---

(1) مباحث الحكم عند الأصوليين، ص 25.

(2) الموافقات، ج 4، ص 110.

التي تنطوي عليها عملية الإطلاع على المباحث المهمة في علم أصول الفقه للوصول إلى الاستنباط الفقهي الصحيح، فقد غدت هذه المسألة من البديهيات المعروفة، لأنّه بدون علم أصول الفقه، يجد الفقيه نفسه أمام كمّ هائل من النصوص المبعثرة والروايات التي تمازج الصحيح منها بالموضوع، بالإضافة إلى الأدلة والقواعد العقلية والنقلية المختلفة والمتعارضة أحياناً، لذلك بدون منهج علمي ومنطقي قويم، لا يمكن للفقهاء - إلا إذا كانوا خارقين - أن يقوموا بتنظيم وترتيب هذه النصوص بهدف الاستفادة المثلى كلّ ضمن موقعه. ومثل الفقيه الذي لا يعلم من علم الأصول شيئاً، كمثل الذي يملك أحدث أدوات النجارة إلاّ أنّه لا يملك المهارة اللازمة في فنّ النجارة، فكيف لهذا الشخص استخدام هذه الأدوات لصنع الأبواب والشبابيك؟! كذلك الأمر بالنسبة للقواعد العامة للاستنباط والاجتهاد التي نطلق عليها أصول الفقه، فحكمها حكم أدوات النجارة المنوّه إليها آنفاً، فالإحاطة بها تنطوي على أهمية قصوى بالنسبة للفقيه.

كذلك الحال بالنسبة للأدلة الفقهية الخاصة من قبيل الآيات والروايات والعقل والعرف والانسداد التي تستفاد لأغراض الاستنباط والاجتهاد فهي تحتاج إلى الدقة ونظر ثاقب وتركيز شديد؛ وذلك لبيان حدود دلالة كل منها، ودراسة صحة وسقم الروايات، لتقديم حلول ناجعة تتعاطى مع المتناقضات من منطلق سليم وصحيح، وليقوم الفقيه بدراسة الأسانيد والنصوص والدلالات بتفحّص وإمعان، وهو أمر يتعذّر تحقيقه إلاّ بالاستعانة بعلم أصول الفقه. فلا يتيسّر الاجتهاد إلاّ عن طريق تلك النصوص والأدلة، عبر المواءمة والموالفة بينها. علاوة على ذلك، فإنّه لا يمكن استنباط الحكم الشرعي أو إصدار الفتوى لمسألة ما بالاعتماد على القواعد العامة لعلم الأصول والأدلة الفقهية الخاصة فحسب، فهو أشبه بالنجّار الماهر في عمله بيد أنّه لا يملك من

أدوات النجارة شيئاً من قبيل المنشار والفأس وما إلى ذلك. فكما أنّ هذه الأدوات تعتبر شروطاً يتوقّف عليها صنع الأدوات الخشبية المختلفة، فالفقيه الأصولي لا يمكنه استنباط أي حكم أو إصدار أي تشريع دون الاستعانة بالاجتهاد حتى ولو توافرت له القواعد الأصولية والأدلة الفقهية.

فالاجتهاد في حقيقة الأمر مهارة وفنّ، وهو ملكة قدسية تنهل من فيض السماء، تعضدها قدرة الاستيعاب وصفاء الذهن، أو تتأتّى عن طريق الجهد والمثابرة والتجربة الطويلة المستمرة .الاجتهاد مهارة تتّسم بالخطورة والدقّة المتناهية حيث يتسنّى للفقيه في ضوئها إرجاع الفروع إلى أصولها، والمواءمة بينها جميعاً، ليخلص إلى الاستنباط النهائي، بعبارة أوضح، إنّه حتى مع إحاطة الفقيه بالقواعد العامة للأصول، من حجّية الخبر الواحد وحجّية الظهور العرفي وغيرها الكثير من القواعد الأصولية، بالإضافة إلى الآيات والروايات وسائر الأدلة الفقهية، نقول حتى مع إحاطته بكل هذه المسائل، لا يمكنه أن يزعم اكتفاءه بهذه الأدوات والأدلة ومن ثمّ لا حاجة به لأي فنّ أو علم أو جهد آخر، كما لا يمكن القول بأنّ استنباط المسائل الفقهية علم يعتمد بالدرجة الأساس على الإحاطة بالتاريخ ووقائعه، من قبيل تاريخ السيرة النبوية الشريفة أو معركة أحد أو بيعة الرضوان وبالتالي فإنّ مطالعة مواقف الرسول الكريم ﷺ وسيرته في هذه الوقائع بدقة وإمعان، ستتيح لنا الإحاطة بتلك الوقائع التاريخية جميعها بسهولة ويسر.

إنّ هذا خطأ تنبني عليها أخطاء كثيرة، لأنّه حتى لو أحاط الفقيه بالموضوعات العامة لعلم الأصول، وفي الوقت نفسه بالموضوعات الخاصة الفقهية عن طريق الآيات والروايات وغيرها، فمن أين لنا أن نتأكّد أنّ طريق استنباط الأحكام أمامه سالكة؟ ذلك أنّ ترتيب وتصنيف تلك المصادر لوحده أمر غير كافٍ، بل إنّ المعضلة الحقيقية تكمن في

مطابقة تلك القواعد العامة بدقة وذكاء مع التفاصيل الجزئية للفقه، وإرجاع الفروع إلى أصولها، والإحاطة التامة بجميع جوانب المسألة. نعم، هذا هو سرّ الاجتهاد وهذه حقيقة الاستنباط ولا شيء غير ذلك.

ولكن لا ينبغي لنا استسهال هذه المطابقة وذلك التأصيل للفروع ثم الاستخلاص والاستنتاج، فذلك يحتاج إلى ممارسة ومزاولة ومواظبة مستمرة ومضنية، وإلى بذل الوسع وإعمال الفكر للتوصّل إلى معرفة الحكم الشرعي، وقد قيل في تعريف الاجتهاد: استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلّتها التفصيلية. ولإلقاء المزيد من الضوء على هذا الموضوع وبسطه وتبيينه، يجب القول بأنّ لكل علم هدفاً وغاية يسعى إلى تحقيقها، فعلم النحو مثلاً هو لمعرفة أحوال الفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر وغيرهما والإعراب والبناء، وقد أعدّ لكل قاعدة من قواعد النحو تمارين وأسئلة، وطالب علم النحو الذي تشرّب قواعد هذا العلم جيداً لا يمكنه أن يطبّق ما تعلّمه بسرعة في التمارين والنصوص التي تعرض عليه، إذ إنّه بحاجة إلى الممارسة الطويلة واكتساب الخبرة حتى يشتدّ عوده ويقوى ساعده. ولا يختلف الأمر مع موضوعة الاجتهاد، مع فارق التعقيد والصعوبة، والاجتهاد هو غاية علم الأصول ومبتغاه، فطالب العلوم الدينية أو الطالب الجامعي الذي يحيط بجميع القواعد والأسس الفقهية، يحتاج إلى ممارسة متواصلة حتى يستطيع تطبيق تلك القواعد والأسس على المسائل التي تعرض له، ويقوم بمطابقة الأدلة الفقهية مع القواعد الأصولية، ليصل في نهاية المطاف إلى الحكم الفقهي المطلوب، وهذه هي خلاصة عمل الفقيه المجتهد.

إذن يتوجّب على طلبة العلوم الدينية والطلبة الجامعيين بعد تلقّيهم مبادئ الأصول وقواعده، ومراجعة الأدلة الخاصة بالفقه، توخّي الدقّة والتحلّي بالصبر والبصيرة وهم يجتازون هذه المرحلة العملية.

هذه المرحلة جسر طويل وطريق وعر المسالك على شفا جرف سحيق، يمكن للإنسان أن يهوي فيه بقليل من التهوّر وعدم الاحتياط. إن فضل كل إنسان فطن موهوب هو في استجماع قواه والعمل بدقّة واستفراغ الوسع لحمل هذه الأمانة الثقيلة وإيصالها إلى برّ الأمان

إنّ بحث الاجتهاد بحث طويل ومعقّد وذو فروع وذيول متشعبة، لا يمكن الإحاطة بها جميعاً في هذه العجالة، لذا سنبسط الحديث في هذا البحث في موضع آخر، سيّما في موضوع شروط الاجتهاد.

كلمة في الفقه
والاجتهاد المتجدّد

لقد صنع هذا الشعب العظيم المعجزات وفجّر الملاحم بإرادته العظيمة وباصطفافه خلف قيادة الإمام الخميني رحمه الله، وما كان ذلك ليحدث وما كانت السفينة لتصل إلى شاطئ الأمان لولا أنّ الشعب وقف وقفة رجل واحد، ولبّى نداء قائده الهمام في التصدّى للمستبدّين.

نعم، إذا كانت عجلة التاريخ قد دارت لصالح إرادة الأمة وزعيمها الإمام الخميني، وإنّ الثورة قد ظهرت على قوى الشرق والغرب، واستطاعت الوقوف بوجه أعداء الداخل والخارج وأذناب المستعمر الذين مارسوا ولقرون عديدة أبشع سياسة ضدّ هذا الشعب، ولئن شهد التاريخ قيام أعظم ثورة إسلامية أطاحت بأعتى نظام ديكتاتوري جثم على صدور الأمة لقرون عديدة، وأقامت على أنقاض قصور المستعمرين صرح النظام الإسلامي الفتي، فالفضل في ذلك يعود إلى أنّ أمّتنا المجيدة قد وضعت نصب عينيها وصايا الإمام الراحل في مختلف الظروف التي عصفت بالثورة وأحلكها وعملت بها حرفاً بحرف.

ولا يزال الأمر معقوداً بنواصي النخب وأعلام الأمّة، إذ يتحتّم عليهم أن يسيروا على إيقاع الثورة ودستور حكومة الثورة، في جميع

الشؤون المتعلقة بالبلد، وأن يكونوا رهن الإشارة متى ما استدعى الأمر هبّتهم ونهضتهم، لتحقيق جميع الأهداف والطموحات، وهذا هو سرّ عظمة هذا النظام المقدّس واستمراريّته.

إنّ المهمّة الأخطر التي تأتي في صدر الأولويات ولا تحتمل التأجيل هي مسألة بثّ روح التحوّل والتجدّد في الفقه الاجتهادي، كما أكّد على ذلك الإمام الخميني رحمه الله في وصيّته التاريخية إلى المجتهدين وفقهاء الإسلام، إذ إنّ الأجل لم يمهله لخوض غمار هذه التجربة المعقّدة بنفسه وسلوك هذا الطريق الوعر والشائك، فوضع الأمة على بداية الطريق، ومهّد للمهمّة عندما أكّد على العلماء بعدم إغفال عنصري الزمان والمكان.

وحيث تراكم على الاجتهاد والفقه غبار السنين وصروف الدهر ونزاعات الأيام، كانت عزلة الشيعة تزداد ودوائر الشك تتّسع، فأفرزت هذه الأوضاع فقهاً فردانياً بعيداً عن تطلّعات المجتمع ونافراً عن السياسة، ما حجب الوجه الحقيقي للفقه الاجتهادي عن أبصار الناس، وأسقط عنه حيويّته ونضارته، وقطع صلاته بالقضايا الاجتماعية والسياسية بل وحتى الاقتصادية.

كلنا نعلم أنّ هذا الشعب العظيم انتفض على النظام البائد ودكّ عروش الطغاة، وأتى على بنيانهم ودفن أحلامهم المريضة ومعها القوانين الاستعمارية الجائرة التي كبّلوا الأمّة بها، وأنهى مفاسدهم وجورهم إلى الأبد، ليقيم على أنقاض أحلامهم أركان النظام الإسلامي، وكان من أولى مهام الثورة محو آثار النظام الزائل المتمثّل بالفساد والظلم والساسة المأجورين والمجتمع المنحرف، ومن ثمّ تشييد نظام الحقّ والعدالة في خطوات ثورية جريئة متسارعة غير متسرّعة، لتكون حصناً يحتمي به أفراد المجتمع، وينعم في ظلّه بالراحة والطمأنينة.

في هذا الخضمّ يواصل مجتمعنا الثوري مسيرة التحديث والبناء، ويضع حجر الأساس لأعمال بنيوية مهمّة ستعود بالنفع العميم والخير الشامل على البلاد عمّا قريب. ولا نذيع سرّاً إن قلنا بأنّ هذا المجتمع متعطّش للإصلاحات على جميع الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. . .إلخ، ولا يتحقّق هذا إلاّ في ظلّ تشريعات مناسبة وحديثة تستجيب لمتطلبات المجتمع الثوري، وتحرص على تلبيتها، ولا يتحقّق هذا إلاّ من خلال ممارسة اجتهادية من النمط الذي ذكرنا، إلاّ أنّ هذه المتطلّبات الحياتية والملحّة لا يزال يفصلها عن الواقع شوط طويل.

لكن أحسب أنّ بعض الباحثين الإسلاميين يغشاهم سبات عميق وكأنّ نداء الثورة الهادر لم يصل أسماعهم ولم يداعب قلوبهم، وبعضهم الآخر وصله النداء إلاّ أنّه عجز عن الاستجابة لدواعي وأسباب مختلفة، والقلّة الباقية سمعت النداء وانبرت إلى تلبيته عبر وصف العلاج الناجع له.

في الواقع، إنّ ظروف التحوّل والثورة التي يعيشها مجتمعنا بحاجة إلى اجتهاد ثوري ومتحوّل أيضاً، فلم تعد أساليب الفقه والاجتهاد الماضية صالحة لمعالجة مشاكل المجتمع المعاصر وإدارة قضاياه، ففقه الأمس لمجتمع الأمس وفقه اليوم لمجتمع اليوم. بالأمس كان المجتهد محاصراً ومعزولاً، ولم يكن بوسعه أن يقدّم لمجتمعه أكثر مما قدّم، لكن الأمس أضحى في ذمّة التاريخ، ونحن أبناء اليوم، فتطوّر الحياة وتشعّبها يلحّان على الفقيه بأسئلة جادّة لا مفرّ له من مواجهتها، أسئلة على صعيد المجتمع والسياسة والاقتصاد، ولا يمكن الاكتفاء ببعض الأجوبة النمطية أو إحالة القضايا إلى التعبّد، لهذا كان واجباً على الفقهاء المتمسّكين بالاجتهاد الحقيقي بعد أن تحرّروا من حصار الجدران الأربعة للبيت والمدرسة إلى رحبة المجتمع وفضاءاته،

تقديم أجوبة ذات قوّة إقناعية، لإشباع العقول الفاحصة، والأذهان الباحثة عن الحقيقة، لا المعاندة، فجميع الأنظار شاخصة نحوهم، تنتظر مدى استجابتهم وتعاطيهم مع عصر التقانة من خلال تشريعات مستجيبة لروح العصر، من فقيه يعيش زمانه ومكانه ولحظته ليضمن بقاء الفقه حيّاً وحاضراً في الحياة، ذلك أنّ الفقه إنّما جاء للإنسان وحياته في مختلف العصور، فهلاّ استطاع اجتهاد اليوم، على غرار ما فعل اجتهاد الأمس، أن يتغلّب على المشاكل والاستفهامات الكبيرة التي تشغل المجتمع وتقضّ مضجعه؟

من هذا المنطلق، تكون الحاجة إلى الفقه الحيوي المتجدّد نابعة من أنّ حياتنا وتقدّمنا وحضارتنا كلّها رهنٌ بهذا الفقه ومساره، ولذا يجب عدم التراجع عن ذلك قيد أنملة؛ لأنّ في ذلك فناءنا وهلاكنا، ولا أظنّ أنّ أحداً منّا يرغب في ذلك أو يصبو إليه، عدا أنّه سيجرّ سخط الله وغضبه.

إنّ الفقه الاجتهادي المواكب لعنصري الزمان والمكان والسائر على إيقاعهما هو فقه حيّ متجدّد ونابض، دعا إليه الله ورسوله، وأوصى به الإمام الخميني الراحل، وهو ضمانة لتقدّم المجتمع وتطوّره.

لقد أظهر الإمام الراحل حكمة واقتدار فائقين طيلة سنوات قيادته للثورة، وشيّد صرح الحكم الجمهوري الإسلامي وأرسى قواعد مجلس الشورى الذي يساهم بتشريعاته في تحقيق طموحات الثورة والنظام الإسلامي، وسار بالبلاد نحو ذرى الرقي والمجد، وتحقيق الأهداف النبيلة للمجتمع والنظام الإسلامي. لقد تمكّن الإمام الخميني بحكمته من التغلّب على معظم المعضلات والمصاعب التي واجهته طيلة سنوات قيادته الرشيدة، رائده في ذلك الحكمة والحنكة، وكان يتمتع بإرادة فولاذية أعانته على تذليل الصعاب وإزالة العقبات، ليكون طريق الثورة سالكاً ممهّداً.

ومن هذا النوع، فإنّ إلغاء الإمام الراحل للقوانين الاستبدادية التي كانت سائدة في النظام البائد جاءت بمثابة خطوة ثورية جبارة لإرساء حكم القانون في المجتمع، وكان رحمه الله يوصي في البداية بأن يحلّ الفقه الجواهري محل تلك القوانين الملغاة، وبالفعل بدأ العمل بهذا الاتجاه، وبدأت المشاكل والمعضلات تبرز على السطح شيئاً فشيئاً مع التطبيق - والتي نعلم تفاصيلها جميعاً - فأخذ المسار يلحّ على إضافة بعض المذكرات الإيضاحية للقوانين المستلهمة من الفقه الجواهري حتى تتلاءم مع روح العصر ومقتضياته، فكانت خطوة كتبت على صفحات التاريخ بأحرفٍ من نور، تمثّلت بوضع الفقه الجواهري في قلب الزمان والمكان، وكان هذا الموضوع يحتل صدر اهتمامات الإمام الراحل لأهميّة الزمان والمكان في الفقه، إذ إنّ تأثيرهما مشهود على الإنسانية أفراداً ومجتمعات، فتجعلهما يتفاعلان مع الحدث بحيوية ونشاط بعيداً عن أيّ تكلّس أو جمود.

إنّه أحد القوانين الأساسية والبديهية الاجتماعية التي يتّفق عليها علماء الاجتماع، إذ يرون في هذه الإرهاصات والتحوّلات التي تتفاعل في قلب المجتمع دليل رقيّ وتكامل للإنسان في مسيرته التصاعدية. فالمجتمع النابض المتجدّد يحيل كل العناصر التي من حوله إلى مشروع تجدّد وحيوية، وحيثما حالت الموانع والسدود دون حركة هذه العناصر المرتبطة بالمجتمع، سيختل توازنه وتتعطّل قدراته فتودي به إلى الفناء. من هنا قولنا بأنّ المجتمع المتجدّد بحاجة إلى فقه متجدّد بوصفه القانون الذي يرصد مسار البشرية، ويتحكّم بحركتها في كل زمان ومكان، ومن أراد الوقوف أمام هذه الحركة شخصاً كان أو جماعات أو قوى، ولأي سبب كان، سيواجه معضلات جمّة تضطرّه في نهاية المطاف إلى التخلّي عن مقاومته لدفق التجدّد وحركته السيّالة، وبالتالي لفظه خارج مسار التاريخ.

يشير العقل بعدم الاستهانة بهذه المسألة وعدم مقاومة هذا المسار الطبيعي، وعلى كل مفكّر يتعامل مع موضوعة تجدّد المجتمع وحيوية القوانين والفقه والحقوق، ألاّ يضع نفسه في متاهات لا تزيده إلاّ بعداً وضلالاً، وبالتالي ضلال من حوله بأفكاره وآرائه السخيفة، فهذه خطيئة عاقبتها غضب الله وسخط نبيه ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام.

كما قلنا، إنّ الفقه هو النظام الذي يضبط حركة المجتمع وقضاياه، فإذا لم يكن هذا النظام مواكباً لحاجات هذا المجتمع ومتفاعلاً مع متطلّباته، أو أنّه عجز عن مسايرة إيقاع الزمان والمكان وتخلّف عن ركبهما، فسيؤدّي ذلك إلى انصراف الناس عنه، وبالتالي عزله ليشهد نهايته في إحدى زوايا التاريخ.

يعتقد بعضهم خطأً أنّ الفقه الكلاسيكي فقه متكلّس جامد بحاجة إلى الحيوية والنشاط، ما دفعهم إلى تصنيفه في الموقع المقابل للفقه المتجدّد، ويرى هؤلاء أنّ رموز الفقه الشيعي لم ينفتحوا على التجدّد، وبذلك حصروا أنفسهم داخل إطار مغلق من الكلاسيكية والتقليدية، ونظنّ أنّ هذا الكلام الذي يصدر بين الفينة والأخرى، غير دقيق ولا يمثّل الحقيقة في شيء، لأنّ التاريخ المشرق لهذا الفقه يثبت عكس هذا القول.

لم يكن الفقه التقليدي تعوزه الحيوية، ولقد شرحت ذلك بوضوح في كتابي مبادئ الفقه والأصول[1]، عندما قلت بإنّ عنصر الزمن يدفع بالفقه إلى الحركة والتفاعل، بدءاً بالصدوقين إلى القديمين، ومن الشيخين (الشيخ المفيد والشيخ الطوسي) حتى ابن إدريس وابن زهره، ومروراً بالمحقق والعلامة، وصولاً إلى الشهيدين وانتهاءً بمثلّث المحققين الأردبيلي والفيض والسبزواري، (ستعرّف في

---

(1) علي رضا فيض، ج 11، ص 124.

هذا الكتاب على تجدّدية فقه هؤلاء الثلاثة وميّزاته)، فلكل مدرسة من هذه المدارس الفقهية منهجها وأسلوبها الخاص بها، لكن القاسم المشترك الذي كان يشدّها لبعضها هو التجدّد الذي يعتبر على درجة من الأهمية فائقة، فهو الباب الذي يفتح آفاق المستقبل أمامنا والأجيال اللاحقة من بعدنا، وهو بعد أسوة حسنة لجميع الذين لهم دور في الفقه والاجتهاد.

هناك من يعتقد بأنّه إذا دخل التجدّد على الفقه سيحلّل حرام الدين ويحرّم حلاله، وهو ما لا تعترف به النصوص المعتبرة ووردت في تفنيده روايات وأحاديث كثيرة عن المعصومين، من قبيل أنّ حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، ونلاحظ هنا أنّ قراءتهم لهذه الأحاديث هي قراءة خاطئة لا تستند إلى أساس صحيح. فالتجدّد الفقهي لا يعني أبداً تحليل الحرام وتحريم الحلال، ومن أجل الوقوف على المعنى الحقيقي للتجدّد، نجد لزاماً أن نبسط البحث حول مفهوم الزمان والمكان والتجدّد الفقهي والسكون والتغيّر في الفقه دفعاً لكل إشكال أو شبهة تكتنف هذا البحث.

إنّ مفهوم الزمان ليس المقصود به الأيام والليالي والشهور والسنين وانقضاءها، أو البحث الفلسفي في ماهية كل منها، إذ لا شأن للاجتهاد والفقه بذلك على الإطلاق، بل إنّ الهدف شيء مختلف تماماً، فالزمان والمكان في منظور المجتهد هما الوعاءان اللذان يحتويان المجتمعات الإنسانية، والمراد بهما مجموع الظروف الطبيعية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تحيط بكل مجتمع، والتطوّر الذي يحرزه في مجال العلوم والصناعات والتقنية، بالإضافة إلى العادات والتقاليد والطقوس الخاصة بذلك المجتمع في كل عصر، هذه العوامل كلّها يجب على الفقيه أن يأخذها بنظر الاعتبار، فيشحذ أفكاره ويستنفر عقله لإصدار الفتاوى المقنّنة النابعة من صميم المشكلة والمراعية لجميع جوانبها بهدف الارتقاء بالمجتمع والنهوض بواقعه.

لقد ذكرت في كتابي مبادئ الفقه والأصول أن:

ليس المراد بالزمان، الدقائق والساعات والليل والنهار والفصول والسنوات، بل التحوّل الذي يطرأ على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية في مرحلة زمنية معينة تحت تأثير عوامل معينة فينعكس بآثاره على الفقه ويترك بصماته عليه، ويدفع بالمجتمع نحو طريق جديد، والغاية التي ينشدها هذا التحوّل والتجدّد الفقهي هو رفع الاستفهامات وحلّ المشاكل والاستجابة للمتطلّبات. فيفتح الفقه المتجدّد آفاق التطوّر، ليستمرّ فقهنا الغني الثرّ في عطائه بوصفه قانوناً مثالياً مستشرفاً للمستقبل وسبّاقاً يجسّ نبض المجتمع ويسير على وقعه ليأخذ بيده إلى ذرى الحضارة والتمدّن بخطى متسارعة وواثقة[1].

وللمكان أيضاً موقع متميّز في تجدّدية الفقه ونضارته، ونعني به المحيط أو البيئة التي يحيا فيها الإنسان، ولا جدال في أهميّة هذا العنصر وأثره في تطوّر الفقه وحركته الصاعدة، والبيئة هي العناصر المكوّنة للمجتمع البشري من قبيل المراكز الطبيعية والاجتماعية والثقافية والعلمية والاقتصادية والسياسية، وهذه كلّها تترك أبلغ الأثر في تحوّل الفقه وتطوّره.

لقد وعدت القارئ العزيز بأن أبسط البحث عن موضوع الزمان والمكان، وتجدّدية الفقه في فصل مستقل، وأرى أن أنجز ما وعدت به خلال الفصل التالي.

ونبدأ بحثنا بالسؤال المهمّ: ما المقصود بتجدّدية الفقه؟

للأستاذ الشيخ محمد جواد مغنية رحمه الله رأي في هذا الموضوع أجد من المناسب ذكره هنا لنتمثّل الفائدة منه، ونعود بعد

(1) المصدر السابق.

ذلك إلى آراء كاتب السطور لإجلاء الغموض عن جوانب البحث، واستثارة أهل العلم والبحث لإيفاء الموضوع ما يستحقّ من النقد والمناقشة.

في فصل حمل عنوان «القوانين وفطرة الإنسان» يقول الشيخ محمد جواد مغنية في أحد كتبه:

كثر الحديث في الآونة الأخيرة عن مسألة القوانين والأحكام وضرورة تحوّلها وصيرورتها مع الزمان، حيث صرّح غير قليل من علماء أهل السنّة أنّه آن الأوان لإدخال بعض التعديلات والتغييرات على الأحكام الإسلامية.

لا شكّ إنّ هذا الكلام إذا حمل على الإطلاق انطوى على ثغرات وكان غير صحيح، أمّا إذا فصّلنا المقال فيه، ووسّعنا البحث بشأنه، بأن وضعنا إطاراً واضحاً للقوانين والأحكام فجعلنا بعضاً منها ثابتاً محدّداً، وبعضها الآخر متحرّكاً متجدّداً، بلا شك أنّ ذلك سيتقبّله المنطق السليم، ويشرعنه الفكر القويم. وقصدنا بالتفصيل هو أنّ لقوانين الشريعة السمحاء أنماطاً عدّة، ينسجم بعضها مع الفطرة الإنسانية تمام الانسجام، وشرّع وفق مقاييس الجبلّة البشرية، بمعنى أنّ مقتضيات وضع تلك القوانين وتشريعها هي الفطرة الإنسانية وإنسانية الإنسان من حيث كونه إنساناً وليس شيئاً آخر، كأن يكون شرقياً أو غربياً أو عربياً أو أعجمياً. . إلخ، ومن هذه القوانين والأحكام على سبيل المثال قانون: رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ، وقاعدة البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر، وقاعدة لا يكلّف الله نفساً إلاّ وسعها، والصلح خير، والناس في سعة ممّا لا يعلمون، ولا ضرر ولاضرار، وإقرار العقلاء على أنفسهم جائز، وسلسلة طويلة من هذه القواعد والأحكام، كحرمة القتل والسرقة والغشّ والكذب والخيانة ووجوب العدل والصدق و الأمانة و غيرها من قوانين الشريعة الغراء.

هذه وأمثالها من الأحكام، من المستحيل أن تطالها يد التغيير والتحوّل، أو تكون موضوعاً للاجتهاد، وإن تقلّبت على الإنسان الصروف، وتوالت عليه القرون، لجهة أنّ هذه الأحكام تمسّ فطرته، وتعنى بخصوصيته، فهي لهذا السبب تعدّ أحكاماً مسلّماً بها لا تحرّكها رياح التغيير التي تهبّ من بعض العلوم. ومثل هذه الأحكام كمثل القوانين الفيزيائية على سبيل المثال، إنّ الجسم يتمدّد بالحرارة، أو إنّ الجسم يحتاج إلى حيّز، لأنّه ثلاثي الأبعاد طول وعرض وارتفاع، فهذه قوانين ثابتة لا تقبل التغيير، ومثلها الأحكام الشرعية التي ذكرنا، فهي باقية إلى يوم يبعثون، اللهمّ إلا أن يتغيّر جوهر الإنسان وماهيّته[1].

وهنا يستشهد الأستاذ مغنية بحديث للدكتور طه حسين فيقول:

وأنا أكتب هذه الكلمات تناهى إلى خاطري مقال للكاتب المفكّر نقيّ السريرة الدكتور طه حسين في كتابه قادة الفكر حينما يتحدّث عن الفيلسوف اليوناني أرسطو بقوله: في علم المنطق ثمّة قوانين لهداية عقل الإنسان إلى فضاءات الفكر والتأمّل لابتداع قوانين ثابتة لا تقبل التغيير، قوانين تحاكي الطبيعة الإنسانية وتتواءم معها من حيث جوهرها لا أنّها حادثة أو قديمة شرقية أو غربية.

ربّما مرّ عقل الإنسان بمراحل من التكامل والنضج نجده فيها يتفاعل بشدّة ويستثار في زاوية من زوايا البحث والتنقيب، بينما لا نجد هذا التفاعل والاستثارة في زاوية أو منعرج آخر، وفي جميع المراحل، تبقى قوانين المنطق ثابتة لا تتغيّر. فأيّ تطوّر ينبغي للعقل أن يشهده حتى يمكنه تغيير هذه القوانين بحسب قول أرسطو: إنّ أيّ حكومة مهما كان شكلها ولونها إذا انسجمت مع أهواء الأفراد ومصالحهم فهي حكومة جيّدة، و أيّ تحوّل فكري يمكن أن يطرأ ليغيّر هذا القانون

---

(1) أصول الإثبات، طبعة لبنان، ص 233 - 246.

الأخلاقي الأرسطي القائل: الغلو والتضييق سيئان، والاعتدال والاقتصاد في الأمور جيّدان».

إذاً فالقوانين الأخلاقية ثابتة لا يطالها التغيير مادامت تحافظ على انسجامها وتناغمها مع روح الأفراد وتوجهاتهم، وهنا نقول، أليس الأجدر أن تكون القوانين الإلهية التي شرّعت للحفاظ على مصالح الإنسان ومراعاة طبيعته في جميع الأعصار والأمصار ثابتة ومستقرّة؟

هذا بالنسبة لنمط معيّن من التشريعات الإسلامية، لكن هناك أنماط أخرى لا تمسّ جوهر الإنسان وطبيعته، وبالتالي يجب أن تصار إلى مصير آخر، مرّة أخرى نرجع إلى الشيخ مغنية وحديثه مع المفكرين الإسلاميين وأمناء الفقه، وهو حديث مفعم بالنقاء والصدق، وأدرجه الشيخ تحت عنوان «قوانين الشرع في عيون الزمان والمكان».

جدلية الزمان والمكان والفقه المتجدّد

كما أسلفنا ثمّة قوانين وتشريعات في الإسلام لا ترتبط بالفطرة الإنسانية وطبيعتها، بل بالمزاج الخاص للمجتمع ومذاقه العام الذي يحيا الفرد في أجوائه والخصوصيات التي تحيط به، هذه العوامل بمجموعها هي التي تملي تلك التشريعات والقوانين، ومن خلال وقفة تأمّل يمكن أن نكتشف بأنّها مرتبطة بذلك المجتمع ومعنية به دون غيره، في هذه الحالة تكتسي تلك التشريعات خصوصية محلية، وتدور حول مدار ذلك المجتمع بعينه، وبالتالي فإنّها قائمة بقيام الظروف الخاصة لذلك المجتمع، وتنتقض بانتقاضها، فتتحرّك تلك التشريعات مع تحرّك الظروف التي تحكم خطى المجتمع وتضبط إيقاعه، وتكون حركة متجدّدة منطلقة إلى الإمام، تحلّ فيها القوانين والتشريعات الجديدة محلّ القديمة والشائخة. وليست قليلة تلك التشريعات التي أصبحت متحجّرة بفعل تطوّر الزمن وتغيّر الظروف، وما لم تستجب

لنداء التجدّد فإنّها سوف تحجر على الإنسان المسلم دخول عالم الحضارة والمدنية، من الأمثلة البارزة المؤيّدة لهذا الكلام الحديث النبوي الشريف الذي يقول: «إذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبع أذرع» وواضح أنّ الأحكام المرتبطة بشؤون الطرق والمسالك والأزقة كانت تتلاءم ومتطلبات الناس المحدودة والبسيطة آنذاك، ولم تكن الحاجة تستدعي أبعد من ذلك.

في حين أن تطوّر الحياة اليوم وتعدّد وسائل النقل والمواصلات الحديثة التي حلّت محلّ الدواب والحيوانات التي كانت سائدة في تلك الأزمنة، وظهور ناطحات السحاب الشاهقة محلّ خرائب الأكواخ، وغيرها من الاحتياجات التي جعلت الإنسان المعاصر في أمسّ الحاجة إليها، وهي تثير سؤالاً منطقياً وهو: مع هذه التغيّرات والتطورات هل نعتمد ما جاء في ذلك الحديث الشريف وكلام المعصومين عليهم السلام لتحديد عرض الطريق؟ وإذا كان المهندسون يوصون بألاّ يكون عرض الطريق أقل من 60 أو 70 متراً، فهل يعتبر هذا تدخلاً في الفقه وتغييراً لموازينه وتحريفاً لمقاصده في تحليل الحرام وتحريم الحلال؟

من البدهي أنّه ما من مسلم مؤمن ومتقٍ يخطّئ هؤلاء المهندسين أو يكفّرهم، أو ينظر إلى آرائهم على أنّها مخالفة للشرع ومحرّمة، محتجّاً بأنّ الحديث الشريف قد حدّد عرض الطريق، وأنّهم في اجتهاداتهم يخالفون نصّاً نبوياً صريحاً.

إنّ ـ هذا النمط التعصّبي الأحمق والتخلّف الساذج إذا قدّر له ـ لا سمح الله أن يعمّ الأوساط العامة، فإنّه بلاشك سيوجّه ضربة قاصمة إلى جوهر الإسلام وبنيته، ولن يطيق أحد هذا النموذج المتزمّت للإسلام البتة؛ لأنّ رؤيتنا تنطلق من أنّ ذلك النصّ الشريف معنيّ بالمجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، وليس له أي علاقة بمجتمعنا العصري المتطوّر، كما لا يوجد أيّ نصّ يحدّد الكيفية التي يجب أن

تكون عليها الطرق والشوارع، وينظّم أبعادها الهندسية في عصرنا الحاضر. على هذا الأساس، فإنّ المرجع في هذه الحالة ما يقوله العقلاء في هذا المضمار وتقرّره متطلبات المرحلة. وتدخل في هذا السياق نفسه القوانين والتشريعات ذات الصلة بالسباقات والرماية، وما يندرج في مدارها من خيل وحمير وفيل وتلك المتصلة بأحكام الحرب ومتعلقاتها من الرمح والسيف، وأحكام الرقّ التي تشمل الغلمان والإماء، وما ورد من تشريعات فقهية في موضوع الاسترقاق وتجارة العبيد.

وحول هذا الموضوع (تجارة العبيد) يقول الشيخ مغنية:

«يقول العقلاء: إنّ مجتمعات تلك العصور كانت تقتضي مثل هذه التجارة مثلما يتطلّب حال المجتمعات المعاصرة بناء المصانع الكبيرة، وإنشاء الصناعات الخفيفة والثقيلة، والورش بأنواعها».

كانت هذه مقتطفات من كلام المفكّر المشفق الشيخ مغنية، وقد استعرضناها لأهميتها للفقهاء، آمل أن تكون مناراً للسائرين في هذا الدرب الشائك.

الآن، وقد انتهينا من استعراض حديث الشيخ مغنية، نتناول بحثاً آخر لا يقلّ أهمية عمّا سبقه ألا وهو «تجدّدية القوانين الإسلامية في إطار العقل والنقل».

تجدّدية القوانين الإسلامية
في إطار العقل والنقل

إنّنا وإن كنّا مؤمنين بصحة واعتبار ما نقلناه عن الشيخ مغنية حول موضوع الحاجة إلى تجدّدية بعض الأحكام الفقهية، إلاّ أنّ الشيء الأجدى والأقوى تأثيراً، هو أن نبحث أهمية المدركات العقلية ونطاقها فيما يتعلّق بالقضايا الدينية بشكل عام، وما يرتبط منها بالبحوث الفقهية بصفة خاصة، منطلقين من إيماننا بأنّه إذا سُمح للعقل بدخول المجال الفقهي، فلا شك أنّه سيضفي عليه دفقاً من الديناميكية والتجدّدية، وليس لأحد إنكار مثل هذا التأثير والدور، وأمّا إذا أغلقت أبواب الفقه بوجهه، فلن يتبقى منه سوى ملامح من التعبّد والتسليم والسكون والجمود، وهذا بالضبط هو مفتاح فهم الشطر الأعظم من المسائل الفقهية، لهذا السبب أدعو قرّائي من الباحثين الأعزاء أن يتمعّنوا بدقة ويعملوا الفكر فيما سيمرّ عليهم.

من المعلوم لدى الباحث المطّلع على منابع الأحكام الإسلامية والمباحث الفقهية والكلامية، والمهتمّ بالمصادر التي تتناول أصول الدين وفروعه، أنّ الأقسام الأربعة للحكم في النصوص الإسلامية بما

فيها العقلي والنقلي تستلهم من الكتاب والروايات[1]، القسم الأول أحكام الأصول والعقائد، القسم الثاني، أحكام فروع الدين، القسم الثالث، الأحكام الأخلاقية، القسم الرابع، أحكام العرف، ولكلّ من هذه الأقسام مزايا وخصوصيات تمتاز بها، ما يتطلّب دراستها على حدة وبصورة مستقلة.

1 ـ أحكام الأصول والعقائد: نعلم جميعاً أنّ أصول العقائد ممثّلة بقضايا التوحيد والنبوة والمعاد وغيرها، كلّها تندرج في نطاق حكم العقل، ومن هنا يجب تناولها في إطار الفكر والتعقّل وبالاستعانة بالدليل العقلي. ولا يخفى أنّ الشريعة السمحاء لا تستطيع بدايةً إصدار حكم بشأنها لأنّ ذلك سيفضي إلى متوالية فاسدة. نحن إذا كنّا نجد القرآن الكريم والسنّة المطهرة يتضمّنان بعض البيانات والأحكام حول خالق الكون ووحدانيته وصفاته وأسمائه الحسنى وكذلك حول سائر العقائد من بعثة الأنبياء والمعاد ويوم القيامة، فذلك لأنّ تلك البيانات والأحكام إرشادية وليست مولوية، ترشدنا إلى سبل التعقل والتفكر لتوظيف قدرات العقل والاستعانة بالأدلة العقلية.

إنّ الإيمان بأصول العقائد فريضة على كل فرد، وهذه الأحكام بحكم العقل ثابتة لا تتغيّر، بمعنى أنّها خارج قانون التجدّد والديناميكية، وذلك لأنّها تتناول حقائق كاملة وثابتة لا تقبل التحوّل والتكامل.

2 ـ أحكام فروع الدين: مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها والتي تعرف في الإسلام بالأحكام التعبّدية والعبادية، ويكون التقيّد بها والعمل بها واجباً على كل فرد.

---

(1) من محاضرة لي في الجامعة نشرت في العدد الأول من مجلة نقد ونظر التابعة للحوزة العلمية في قم.

وفروع الدين هذه محصورة في نطاق الأدلة النقلية للكتاب والسنّة، وهي على غرار أحكام أصول العقائد، فقه ثابت لا يمكن درجها ضمن الفقه المتحرّك المتجدّد، أو تحويرها وتبديلها، أو إنكار أحد أركانها الضرورية أو مستلزماتها الأساسية، لأنّ ذلك بمثابة التشكيك بالنبي صلى الله عليه وآله وسلّم، وتكذيب دعوته، والارتداد عن الدين.

3 ـ الأحكام الأخلاقية: وهي وصايا مذكورة في القرآن الكريم والسنّة المطهرة، وجرى الحديث عنها بإسهاب، ويلتزم عامة المسلمين بها، تبدأ بحسن العدل وفضله إلى الصدق وثوابه، إلى قبح الظلم ورذالة البخل والكذب والحسد... إلخ.

تجسّد هذه الأقسام الثلاثة من الأحكام جوهر الإسلام وحقيقة الدين، ومن هنا فإنّ الحديث النبوي الشريف: حلال محمد حلال إلى يوم القيامة... إلخ، يعنى بهذه الأحكام تحديداً، حيث لا تحتمل التجديد والتحديث والتعصير، لأنّ ذلك يورث المسخ والنسخ وهو أمر غير جائز.

4 ـ أحكام العرف وبناء العقلاء: وهي التي وُجدت قبل الإسلام، أي منذ البواكير الأولى لتشكّل المجتمعات وظهور التجمّعات، وواكبت هذه الأحكام سير تطوّر المجتمعات وصيرورتها، وكانت تخضع لقوانين التجدّد والديناميكية. ثمّ جاءت الشريعة المقدسة وأبقت عليها ولم تسنّ لها أحكاماً مولوية، بل كل ما جاء فيها من أمر ونهي هي أحكام إرشادية تسترشد بحكم العقل وتستنير بهديه. وتدخل في هذا النمط من الأحكام المعاملات (البيع والشراء) والإجارة والمصالحة والمزارعة والمساقاة والمضاربة وبصورة عامة جميع المعاملات والمبادلات والعلاقات الاجتماعية. إنّ الدين الإسلامي لم يبتكر هذه الحالات ولم تبدأ معه، وهو لذلك لم يصدر بشأنها أيّة

أحكام، بل إرشادات يمضيها العقل ويؤيّدها، وإنّ مسؤولية النبي الكريم تجاه هذه الأعراف والسنن العقلائية التي تسالم عليها العقلاء هي المراقبة والنظر، والتصدّي لأي خلل أو مفسدة أو منقصة تشوبها.

ممّا تقدّم نستنتج بأنّ الزمان والمكان عنصران متحرّكان متجدّدان، ومحرّكان ومجدّدان في آن، وقد كانت أحكام العرف وبناء العقلاء على الدوام عرضة لمؤثرات الزمان والمكان، بخلاف أحكام الأصول والفروع والأخلاقيات التي سبق ذكرها، والتي لا تتأثّر بتغيّرات هذين العنصرين.

خلاصة القول، إنّ الحكم ضمن إطار قضية موجبة كلية بأنّ جميع القوانين والأحكام الإسلامية أو أنواعها المتعدّدة، قابلة للتجدّد والتحوّل بفعل عوامل الزمان والمكان، هو حكم مجانب للصواب بلا أدنى شكّ، وبعيد عن الواقع، لأنّنا نعلم علم اليقين، أنّ بعض الأحكام الإسلامية نافذة وأبدية لا تقبل التغيير، وتصنّف ضمن الأحكام الثابتة.

من ناحية ثانية، فإنّ القول بأنّ جميع الأحكام الإسلامية ثابتة وجامدة حتى قيام الساعة، ولا يجوز أن يعتريها أي تغيير أو تحوّل حتّى مع تحوّل الزمان والمكان والظروف والأحوال، فهذا الرأي أيضاً غير صائب وفيه خطل. لذا، فالعقيدة الحقّة بالنسبة للأحكام الإسلامية بأنواعها وأنماطها المختلفة هي أنّ كلا القسمين صحيح وصادق في إطار قضية موجبة جزئية.

تأسيساً على ذلك، فإنّ القوانين والأحكام التي تتصل بالمجتمعات والعلوم والصناعات والمبادلات والمعادلات وبعض الأحكام الأخرى (هذه الأحكام تتعلّق بالعقد والإيقاع والحكم العبادي) عرضة للتحوّل والتغيير عبر مسيرة التاريخ، ولا تتّخذ حالة مستقرّة جامدة، بل تمشي ضمن مسار متحرّك يرتبط بحركة الزمان وتبدّل

أوضاع المجتمعات والتقدّم والتقني والارتقاء العلمي على اختلافه، أي أنّها تنحى منحى ديناميكياً متجدّداً نابضاً.

هنا تكمن فرصة المجتهد في الكشف عن قدراته ونبوغه برفد مجتمعه بالفتاوى العملية التي تعالج مسيرة تطوّر الحدث، فتاوى تضع البلد على جادة التقدّم وسلّم الارتقاء وتعطي الفقه زخماً ودفقاً من الحيوية والتجدّد وترفع من شأنه.

أما وقد علمنا بأنّ بناء العقلاء والعرف هما عنصران متغيّران ومتحرّكان، فهذا يكشف الأهمية التي كان الإمام الخميني الراحل (رحمه الله) يوليها لعنصري الزمان والمكان في العملية الفقهية وتركيزه على دور العرف، وإن كان هذان العنصران يشملان بتأثيرهما بشكل عام معظم النصوص والأدلة الفقهية، لأنّنا نعلم بأنّ طيفاً واسعاً من الموضوعات ومتعلقات الأحكام الفقهية يقع تحت طائلة الزمان والمكان، فتستحيل وتتغيّر وتبرح جمودها، وفي الحقيقة إنّ هذه الأحكام لا تتغيّر بل الذي يتغيّر المصاديق والموضوعات، كما في موضوع السباق والرماية والاستعداد للجهاد حيث إنّ الفقهاء في قراءتهم للنصوص ماضياً وراهناً لم يغفلوا عرف الزمان.

وعلى أيّ حال، فإنّ هذا المبدأ أي بناء العقلاء أو عرفهم يحوز على أهمية متزايدة، والذي عبّرنا عنه في مواضع من هذا الكتاب بعنصري الزمان والمكان. وبمناسبة ذكر هذا الموضوع نقول بأنّ بإمكان الدليل العقلي وهودليل مستقل لذاته، وأحد مصادر التشريع الإسلامي الأربعة، أن يضع فقهنا على مسير التجدّد والحيوية، بيد أنّ فقهاءنا قلّما أدركوا هذا العنصر الأساسي في عملية التأسيس لفقه متماسك وخالد، ولم يعيروه أدنى اهتمام، في حين أنّ شرط التجدّد هو توظيف الدليل العقلي وبناء العقلاء، وإذا ما جرّدنا الفقه من هذين العنصرين سيضحى فقهاً كسيحاً متحجّراً وساكناً، وحيث إنّ الغاية من القوانين والتشريعات

المتجدّدة هي قيادة المجتمعات ودفعها إلى الإمام، فإنّ القوانين والتشريعات لا تعمّر طويلاً في ظلّ التحجّر والجمود، وهذا يحتّم اتّصافها بالمرونة والتجدّد أسوة بتجدّد المجتمع نفسه، لكي تتغلّب على المعضلات والأزمات التي تواجهها، ولا أعتقد أنّ هذا الأمر من التعقيد بحيث يوجد من لا يحيط به أو أن يشكّل موضع خلاف ونزاع.

في الحالات التي نعجز فيها عن استنطاق الكتاب والسنّة والإجماع، نلتجئ إلى العقل مستقلاً دون الاستناد إلى أدلة أخرى، ليرفدنا بتشريعات وأحكام تسدّ حاجة المجتمع، وتلبّي متطلباته، وينقذه من أزمة الفراغ الفقهي وبالتالي من الضياع والتيه، لئلا يضطرّه هذا الفراغ التشريعي إلى القوانين الأجنبية فيلتمس فيها مندوحة من ضيقه، وفرجاً من أزماته، ولا يخفى ما لهذا الأمر من عواقب خطيرة وآثار مدمّرة أقلّها الوقوع في شَرَك الاستعمار ومصائد الدول الكبرى، وهو ما لا يرتضيه أي مسلم، لأنّ الله لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً.

الفقه المتجدّد
وخدمات السّلف الجليلة

إنّ المتقصّي في مسيرة الفقه الشيعي والباحث في زواياه وثناياه، سيجد أنّ اسمه ارتبط عبر المراحل الزمنية المختلفة بالتجدّد والحيوية؛ وذلك لأنّه قام على المحاولات الاجتهادية لعظام الفقهاء من الذين أسّسوا لمدارس فقهية خالدة، ولو وقفنا عند آراء هؤلاء وتأمّلنا أفكارهم في مقاطع مختلفة من التاريخ سنستنتج ببساطة بأنّ الفقه الإمامي نشأ في أحضان الاجتهاد والاستنباط، ورعته أيدي أعلام فقهية لامعة في المدرسة الإمامية منذ أن كان يحبو، حتى اشتدّ عوده واستوى لينهض بأعباء الشؤون اليومية والمعاصرة للمجتمع.

نعم، إنّ المستعرض للحقب التاريخية التي مرّ بها الفقه الشيعي، ويعيد قراءة تفاصيلها سيجده فقهاً متحرّكاً مفعماً بالحيوية والديناميكية، صنعته الحاجة ومقتضيات عصره، ولكن في المراحل الفقهية الوسيطة ظهر فقهاء عديدون كانوا قد تخرجوا من مدارس فقهية معروفة، فأبوا إلاّ أن يواصلوا نهج تلك المدارس وتقليد خطاها ظنّاً منهم أنّ في ذلك حفظاً لعظمة تلك المدارس الفقهية وهيبتها وردّ للجميل، وفي لحظة تاريخية معينة توقّف ذلك النهر الجارف، وسكن تدفّقه، وتحوّل الفقه

من الديناميكية والحركة إلى التقليد واستنساخ الفتاوى، أو قل إلى الجمود والسكون.

هذا، ولم تقتصر مرحلة التقليد على الفترة التي أعقبت عصر الشيخ الطوسي والتي زادت على القرن، أي حتى ظهور صاحب السرائر ابن إدريس، الذي حطّم أغلال التقليد وبعث روح التجديد، فمسيرة الفقه شهدت فترات متقطعة من الركود تخللت عصور عمالقة الفقه الشيعي من أمثال المحقق والعلامة والشهيدين وصاحب الجواهر والشيخ الأنصاري، والذين أسّسوا لمدارس فقهية خلّدت أسماءهم.

مرّت على الفقه الشيعي عبر التاريخ تحوّلات عميقة، حافظ فيها على مواكبته للهمّ الاجتماعي فكان مرآة انعكست فيها توجّهات المجتمع صوب أهداف التقدم والتكامل[1].

ومن الواضح بأنّ محاولات التجدّد والتطوّر في عمر الفقه الشيعي عادت بالفائدة والنفع على عموم مسيرته، وربّما يعزى سرّ هذا النجاح إلى أنّه كان يتقدّم المجتمع ويمهّد الطريق أمامه[2]. وتجسّد ذلك التجدّد في التحوّل عن فقه المحدّثين في الصدر الأول والذي رسمت ملامحه تصانيف الأصول الأربعمئة، الكافي، ومن لا يحضره الفقيه، إلى فقه الشيخ الطوسي الذي طبعته خصوصية مميّزة. والتحوّل من الفقه الأخباري إلى الفقه الاجتهادي، والتطوّر الذي طرأ على فقه الشيخ الطوسي على يد ابن إدريس في السرائر، وتالياً ابن زهره في الغنية، وبعد ذلك التجدّد الذي شهده الفقه منذ صاحب السرائر وحتى صاحب الشرائع، مروراً بالعلامة ووصولاً إلى الشهيدين، إلى صاحب

(1) مبادئ الفقه والأصول: علي رضا فيض، ج 11، ص 123.

(2) وهي في الحقيقة تمثّل منية كل مسلم، لكن منية ليس لها وجود على أرض الواقع على الرغم من وجود مستلزماتها.

الجواهر، وانتهاءً بالشيخ الأنصاري، وهي مسيرة طويلة أخذ التجدّد بمعناه الحقيقي دوره الكامل في عملية بناء الهيكيلية الفقهية الشيعية.

وكبقية الظواهر الأخرى، شهد الفقه ويشهد سلسلة مترابطة من التحوّلات والتطورات هي في مجموعها تأكيد على حيويّته وتجدّده.

ولعلّ المسار الفقهي بما تخلّله من ركود وتجدّد، قد أفرز حقيقة في غاية الأهمية بل إنّها المسألة الأهم بالنسبة لنا وهي أنّ تجدّدية الفقه ينبغي أن تخضع لدراسة علمية استدلالية، ليتمّ رصد الأسباب والعوامل المؤثرة فيها، ولكن للأسف الشديد لم تطرح لحدّ الآن دراسة علمية ودقيقة تعالج هذه الجانب وتسبر زواياها. لو أردنا الرجوع إلى الخلفيات التاريخية للفقه الشيعي المتجدّد، علينا أن نجمع الحلقات المتناثرة لهذه السلسلة الطويلة ومن ثمّ نصلها ببعضها، وأن نسعى للكشف عن الخيوط التي تربط أي ظاهرة فقهية بما يحيط بها من ظواهر مثل ظاهرة الزمان والمكان التي ترتبط بالفقه بعلاقة تأثير متبادل، وكانت على الدوام عوناً له في كشف الأسرار والحقائق وحلّ العقد المستعصية حتى تمكّن المجتمع في ظلّ تلك العلاقة من مواصلة مسيرته نحو التعالي والارتقاء، وتحرّر الإنسان من حيرته وتخبّطه، وأزيلت المعضلات والأزمات المعقّدة على صعيد الاجتماع والاقتصاد والسياسة. نعم، لو أجرينا دراسات علمية مستفيضة لاكتشاف جذور وأسباب هذه المعضلات في الفقه المتجدّد، فلا شك أنّها ستكون خير معين ودليل لفقه المستقبل المتجدّد.

إذاً، فقراءة الفقه، أيّ فقه، في إطار الظروف والملابسات والبيئة التي تحتضنه، بما في ذلك عنصري الزمان والمكان والشخصية المستقلة للفقيه المجتهد، مثّلت حالة إيجابية ومفيدة في الماضي وستستمر في المستقبل.

من أجل الوقوف عن كثب على دور البيئة وتأثير عنصري الزمان والمكان على تحوّل الفقه، نأخذ فقه الشيخ الطوسي نموذجاً من خلال استعراض آرائه في فترات حياته المختلفة كما وردت في كتابي النهاية والمبسوط ونحلّل مضامينها.

لقد بدأ الشيخ الطوسي مشواره العلمي في أوساط كبار المحدّثين وأساطين الفقه، وانعكس هذا المنحى على رؤيته الفقهية بشكل بيّن في كتاب النهاية الذي هو من نتاج تلك الفترة، حيث نجده يحاكي أسلوب الشيخ الصدوق في كتاب المقنّع والشيخ المفيد في المقنّعة، ولا يتقاطع معهما إلاّ في نقاط محدودة، إذ نراه يلتزم خط الروايات ولا يحيد عنها، فحدّ نفسه بما حدّدته الروايات. لم يكن هذا النهج يسمح للمحدّثين، من فرط الاحتياط والتعلّق بالأحاديث، أن يضيفوا أو ينقصوا كلمة واحدة من الروايات خلال بحوثهم الفقهية، لقد كان فقهاً يعاني من الجمود والتضييق والاختلاف من رأسه إلى أخمص قدميه، وفي الحقيقة لم يكن فقهاً بالمعنى الدقيق للكلمة بل روايات حذفت أسانيدها، وصبّت في قالب المسائل الفقهية. نعم، هذه مواصفات الفقه الطوسي في بداياته العلمية، بيد أنّه كانت للشيخ ثنائية في الفقه والرأي والفتوى على غرار الإمام الشافعي. فما ورد في كتابه «النهاية» عبارة عن قديم آرائه ومتقدّم فتاواه، لكن ما من شك أنّ هذا الاتجاه الفقهي المتمثّل في كتب النهاية و«المقنّع» للشيخ الصدوق و«المقنعة» للشيخ المفيد بالإضافة إلى تصانيف أخرى في الفقه الشيعي، قد أثار زوبعة في أوساط المعارضين، حيث اندفع فقهاء المذاهب الأخرى إلى توجيه سهام النقد والطعن إلى فقهاء الشيعة بعد عرض تلك التصانيف على تصانيفهم الفقهية والمقارنة بينها، وتحميل الفقه الشيعي شتّى أنواع الإساءات والتجريح، زاعمين ضحالته وقصوره، وكانوا يعيبون عليه عدم أخذه بجملة من المسائل من قبيل القياس والمصالح المرسلة،

والاستحسان، معتبرين أنّ هذا الفقه لا يعرض وجوه عديدة للمسألة الفقهية ومتعلق الحكم الشرعي، فهو إذن لا يعدو كونه كمّاً متراكماً من الروايات المتناثرة والمتعارضة أحياناً، قام الشيعة بجمعها وعرضها على أنّها فقه متكامل.

لقد حرّكت هذه الظروف الخاصة وتلك الاعتراضات والانتقادات اللاذعة والمسيئة في بعض الأحيان، شيخ الطائفة على أن يشمّر عن ساعد الجدّ، منطلقاً من جرأة متناهية ليسجّل موقفاً شجاعاً في كتابه التالي «المبسوط»، وأن يبني على فقه المحدّثين الهرم، فقهاً نابضاً شاباً مقنعاً، فكان الكتاب المذكور مع كتاب الكافي نجعة المجتمع وشرعته في ذلك الزمن، حيث استطاع من حيث الكمّ والنوع محاكاة ما كان متداولاً من تصانيف المدارس الفقهية آنذاك، وكان في الواقع تحدّياً لها، وكان لسان حاله يقول: أنّى لكم أن تزهدوا عظمة فقهنا وشموليته، وأن تغضّوا الطرف عن استدلالاته الحيّة وعناصره المتماسكة، نحن وإن كنّا لا نعمل بالقياس ولا بالمصالح المرسلة وسدّ الذرائع، لكنّنا نستند إلى الكتاب والسنّة والإجماع والعقل وبناء العقلاء وحسبنا هذه العناصر، وهي قادرة على تلبية حاجاتنا وحلّ معضلاتنا.

ويا لها من مفخرة أن يستشعر عالم كبير ومرجع عظيم، الخطر المحدق بالفقه الشيعي ويتنادى لإنقاذه من محنته، وينفض غبار الركود والجمود عنه، ويبعث الروح في أوصاله، من خلال تصنيف كتاب فقهي عظيم، ليكون بذلك مفخرة الإسلام، وعزّة الفقه الشيعي، ولينتشل الشيعة من منزلق التيه والحيرة.

ولكن لكل شيء أمد، وكانت نهاية أمد هذا العصر الذهبي مع رحيل الشيخ الطوسي في 460 هـ، فطويت حقبة مضيئة من التجدّد والاستدلال الفقهي الشيعي، ودخل الفقه الإمامي بعدها في سبات عميق استمرّ لأكثر من قرن وذلك على الرغم من أنّ مدرسة الشيخ

الطوسي قد ربّت العديد من المجتهدين الفطاحل، إلاّ أنّهم فضّلوا أن يستظلّوا بظلّ الشيخ الطوسي على الخروج إلى النور وتخطّي الإطار الاجتهادي للشيخ، فلم يحرّكوا ساكناً طيلة تلك الفترة، ووقع معظمهم في دوامة الأحوط والأظهر، وراحوا يستنسخون فتاوى شيخ الطائفة في كتبهم، حتى ذبلت شجرة التجدّد الفقهي بمياه التقليد الآسنة، فاستكانوا إلى تلك الفتاوى وتوقّفت حركة التجدّد مع دخول عصر المقلّدة ولم يعلموا أنّ تقليد المجتهد حرام.

واستمرّ عصر التقليد بكل مشاكله ومعضلاته لقرن أو يزيد، حتى جاءت خاتمته على يد اثنين من فطاحل الفقه، هما الفقيه الجسور ابن إدريس، والعالم الهصور ابن زهره، لينهيا القطيعة مع التجدّد ويعيدا بناء الجسور معه، ففتحا من جديد أبواب الاجتهاد والتجديد، محدثين صحوة فقهية تجديدية عظيمة، تردّدت أصداؤها في كتابي «السرائر» و«الغنية»، حيث قرآ فتاوى الشيخ الطوسي قراءة نقدية تحليلية، دون أن ينتقصا من عظمة الشيخ واحترامه، مستذكرين نهضته الفقهية التجديدية ومثمّنين ابتكاراته العلمية، وقد ساهمت هبّتهما هذه في إعادة النبض من جديد إلى جسد الفقه الشيعي المتعب والمثقل بتراكمات التقليد.

لم يتأخّر الزمان حتى جاد بمعجزة علمية أخرى هو العلامة الحلّي الذي بذل جهوداً جبارة في تعبيد طريق الاجتهاد والفقه وتمهيد مسيرهما، ولعلّ المقام يضيق باستعراض إنجازاته وشرح مكتسباته، ولكن فقط نشير إلى أنّه لعب دوراً مميزاً في هذا المجال من خلال تصنيفه العديد من الكتب في الفقه والأصول، ويكفيه فخراً درّة آثاره كتاب «الشرائع» الذي ما يزال يعتبر زاد الحوزات والجامعات، تتزوّد من علومه وتنهل من فيوضه، ومن جملة ما يميّز النشاط العلمي لهذا الفقيه الجهبذ تصنيفه كتاب «نكت النهاية» الذي ضمّنه نقداً تحليلياً

لآراء الشيخ الطوسي الواردة في كتاب النهاية؛ وذلك عبر طرحه لملاحظات علمية قيّمة ونقاط استدلالية دقيقة، كما لم يتورّع عن ردّ ونقض جزء مهم من آراء الشيخ وفتاواه.

وكذلك الحال بالنسبة للعلامة الحلي الذي نزل إلى الساحة الفقهية باعتباره زعيماً مقتدراً ومجتهداً كبيراً، واعياً لحجم المسؤولية الخطيرة التي يحملها، وتحدّيات المرحلة التي يعيشها، فبدأ بمراجعة نقدية للفقه والأصول والمصطلحات الحديثية، وفتح باباً جديداً أمام الفقهاء والمجتهدين لم يعهدوه من قبل، فكان بحقّ فقيهاً رائداً قدّم خدمات عظيمة للفقه الاجتهادي الإمامي، ولأجل الإلمام بالأسلوب الفقهي لهذا الفقيه المجدّد، لا بأس من عرض نموذج اجتهادي يعكس تجدّديته وديناميكيته الفقهية التي أطاحت بسدّ الإجماع والشهرة الفتوائية التي كانت تشكّل معضلة في الأوساط الفقهية، لنبيّن من خلال هذا العرض كيف استطاع هذا الفقيه الجليل كسر القيود المكبّلة وفتح طريق جديد خلال هذا الركام الفقهي.

نعرض لهذا النموذج لنؤكّد فقط على أنّ عملية كسر الإجماع ليست بالجريمة أوالفعل المحرّم.

لقد أجمع الفقهاء قبل العلامة الحلي على أنّ ماء البئر يصبح نجساً بملامسته النجاسة، من هؤلاء الفقهاء نذكر الشيخ المفيد في المقنعة[1]، والشيخ الصدوق في المقنع[2]، والشريف المرتضى في الانتصار[3]، وأبا الصلاح الحلبي في الكافي[4]، والشيخ الطوسي في

---

(1) المقنعة، في سلسلة ينابيع الفقه، ج 1، ص 82.

(2) نفس المصدر، ص 32.

(3) نفس المصدر، ص 108.

(4) نفس المصدر، ص 182.

النهاية[1] والجمل والعقود[2]، والقاضي ابن براج في جواهر الفقه[3]، باختصار، جميع العلماء والفقهاء كانوا يفتون بنجاسة ماء البئر عند ملامسته للنجاسة[4]، مستندين في فتواهم هذه على أنّ حكم الماء القليل ينطبق على ماء البئر، وبالتالي في حال نجاسته يلزم نزحه بواسطة السطل، بالمقدار المحدّد المذكور في الروايات، حتى يطهر.

هنا انبرى العلامة الحلي دونما رهبة من الإجماع الحاصل حول هذه الفتوى، وسبر جوانب هذه المسألة الحسّاسة بدقّة وتأنٍّ، وتوصّل إلى أنّ مياه الآبار تتّصل عبر منافذ تحت سطح الأرض بمياه البحار والمحيطات الطاهرة النقية، وعليه فإنّ ماء البئر غير مشمول بحكم الماء القليل، ولذلك لا يمكن القول بأنّ ماء البئر يتنجّس بملامسته للنجاسة، وأن نحكم على المقدار الضئيل الموجود في قعره بالنجاسة؟

وبناء على هذه الاستدلالات أطلق فتواه التاريخية الخالدة التي سيبقى العالم الإسلامي مديناً لها إلى يوم البعث، وهي أنّ ماء البئر لا يتنجّس، وحكمه حكم الماء الكثير المشمول بالطهارة، وما ورد في الروايات بخلاف ذلك إنّما هو من باب الاستحباب على نزح الماء. وعلى هذا النهج الاستدلالي التحليلي سار العلامة في إصدار الفتاوى، وتبعه في ذلك جميع الفقهاء أصحاب المدارس الفقهية - وليس أدعياء الفقه -، وهم على عدد أصابع اليد أو أكثر قليلاً، الذين أسّسوا مدارس فقهية عريقة، واشتهروا بفتاوى خالدة وحيّة، وأنّ من حقّهم على المجتمعات أن تقدّر حقّ قدرهم، وترفعهم إلى حيث هو موقعهم ويستحقّون.

---

(1) النهاية في سلسلة ينابيع الفقه، ج 1، ص 196.

(2) نفس المصدر، ص 238.

(3) نفس المصدر، ص 265.

(4) المراسم، في سلسلة ينابيع الفقه، ج 1، ص 245.

إنّ تطوّر الفقه الشيعي وارتقائه مدين لهذا النهج التجدّدي الاستدلالي لهؤلاء الفقهاء المجدّدين، وأنّ من لوازم التجديد والابتكار، التمعّن في الأدلة الفقهية، حتى وإن أدّى ذلك إلى مخالفة ما يدعى بمشهور الفتوى أو إجماع الفقهاء. ويجب العلم بأنّ أغلب هذه الشهرات والإجماعات تفتقر إلى الحجّية، ولا ضير في الانصراف عن فتوى من لا تحظى جامعيته للشروط بالإجماع، وليس لأحد أن ينتقد الفقيه الذي يدير ظهره للإجماع المصطنع المزيّف ويفتي بخلافه بالاستناد إلى الكتاب والسنّة والدليل العقلي، وأمثال هؤلاء يجب الثناء على جهودهم لا التثبيط من عزيمتهم.

لقد تجرّع الملا محسن الفيض قساوة هذا النوع من المعاملة من قبل بعض الفقهاء، حتى زاد بعضهم وتجاوز الحدود بتوجيه الإساءات والإهانات له، وجلّ خطيئته خروجه على المشهور من الفتاوى، ومخالفة إجماع الفقهاء، متناسين أنّ الانقياد يعني التقليد والتبعية، ولو كان لشخصيات مثل العلامة الحلي أو العلامة الأردبيلي أو المحقق السبزواري أو الفيض أن تؤثر التقليد واستنساخ الفتاوى، ما تربّعت على ذرى الاجتهاد، وما حظيت بتلك المكانة الرفيعة والمنزلة السامية في سماء الفقه.

إنّ الملا محسن الفيض، وإن كان من علماء الأخبارية وفقهائها، إلا أنّنا نجده في تصنيفه لكتابه القيّم «مفاتيح الشرائع» قد انتزع نفسه من الاتجاه الأخباري الأول، ليتأثّر بمجتهدين عظام من أمثال المحقق الحلي والمحقق الأردبيلي، حتى أنّه استوحى تسمية كتابه من مدرسة المحقق الحلي. كما أنّه تأثّر بمنهجية المحقق الحلي في تصنيفه للكتاب المذكور، وهو أمر واضح للعيان، مضافاً إلى استلهامه جملة من النقاط الفقهية الدقيقة من بعض أشهر المدارس الفقهية مثل مدرسة الشريف المرتضى والقديمين، وبشكل أخصّ مدرسة المحقق الأردبيلي

الفقهية، بينما اقتبس ترتيب الكتاب وطريقة إخراج فصوله إلى حدّ ما من «إحياء العلوم» للعلامة الغزالي.

في تصنيفه لـ«مفاتيح الشرائع» بذل الملا الفيض جهداً جباراً في استنباط الأحكام الشرعية من مظانّها الأصلية ألا وهي الكتاب والسنّة، ولم يلجأ إلى اعتماد سبل أخرى كالإجماع والعقل والقياس والمصالح والاستحسان والرأي والشهرة الفتوائية... إلخ. ولعلّه من المثير والمهم أيضاً أن نجد أنّه في الوقت الذي ينظر الفيض إلى الكتاب والسنة باعتبارهما نصّين معتبرين دون غيرهما، نراه يخطو خطوات كبيرة على طريق الاجتهاد وإبداع الآراء الحيّة والجديدة إيماناً منه بمصالح الفرد والمجتمع، وقد بلغ في ذلك شأواً بعيداً قلّما بلغه مجتهد غيره، وقد احتجّ لكلّ تلك الآراء الجديدة والمبتكرة بأدلة من الكتاب والسنّة.

ولا شكّ أنّ من يطالع كتابه مفاتيح الشرائع بدقة وإمعان متجاهلاً ماضيه الأخباري سيضعه في خانة كبار الفقهاء والمجتهدين من أمثال المحقق والعلامة، ولن يميّز أبداً بين إبداعاته الفقهية وبين مصنّفات أصحاب المدارس الفقهية من المجتهدين. كما أنّ خصوصياته الفقهية ومزاياه الاجتهادية تحظى بمنزلة رفيعة، وهي تشكّل ذخراً وثروة عظيمة للمجتمعات في كل عصر ومصر، وما أحوج مجتمعنا الراهن إليها، فهي مسؤولية الفقه التي يجب أن يؤدّيها بالشكل الذي تستجيب فيه لروح العصر ومتطلباته، وأن يوسّع على العباد ما ضاق بهم، ليصبح فقهاً عملياً تطبيقياً متطوراً ينسجم مع توجّه المجتمع، ويقوده لما فيه خير الدنيا وصلاح الآخرة.

ربّما لم يخطر هاجس التجدّد والديناميكية الفقهية ببال الملا محسن الفيض، لكنّ مزايا فقهه تشي عن فقه اجتهادي على مستوى عالٍ من التجدّد والتكامل، جعلت من آرائه الفقهية محطّ احترام

وتبجيل المجتهدين، تجلّى ذلك في اقتباسهم آراءه والوقوف عندها طويلاً ودراستها وتأييدها في أحيان كثيرة.

ولعلّ مراجعة سريعة لمؤلفات كبار الفقهاء والمجتهدين، تظهر مدى التقدير الذي تحظى به آراء الملا محسن الفيض الفقهية.

تفيض تصانيف كبار الفقهاء بالاحترام والتقدير الكبيرين للشخصيات الفقهية الشيعية التي أسهمت في إعلاء صرح المذهب الإمامي والارتقاء به من أمثال الملا محسن الفيض والمحدّث البحراني، أو الفقهاء المتقدّمين مثل الشيخ الصدوق وابن بابويه وآخرين، وتتناول هذه التصانيف فقه هذه الشخصيات بالشرح والدراسة تارة وبالنقد والتحليل تارة أخرى، فيصوّبونها أو يخطّئونها، وذلك في إطار القواعد الأصولية الفقهية، وهو أمر طبيعي ومتداول في أوساط المجتهدين.

إنّ شخصيات كالمحقّق الأردبيلي والمحقق السبزواري والمحدّث البحراني والملا محسن الفيض أو شيخ المحدّثين ابن بابويه وولده الصدوق، هؤلاء وغيرهم من العظماء نجوم لامعة في سماء الفقه، ودرر العلم والاجتهاد وموضع فخر واعتزاز جميع الفقهاء، ولا يجوز التعرّض لهم بأدنى إساءة أو إهانة.

في هذا الكتاب الذي تناولت فيه خصائص الاجتهاد والفقه المتجدّد، وباعتباري أحد العاملين في خدمة الفقه ارتأيت أن أعرض لثلاث مدارس فقهية متجدّدة لثلاثة من أعاظم الفقه الشيعي هم (المحقق الأردبيلي والمحقق الفيض والمحقق السبزواري) مكتفياً بتناول آرائهم وفتاواهم دون تعليق أو تحشية، وهدفي من هذا العمل استرعاء انتباه الفقهاء الكرام والمجتهدين الأفاضل إلى مسألة تطوّر الفقه وتحوّله، علّني أستطيع أن أثير في نفوسهم مكامن البحث والعلم

ليراجعوا اجتهاداتهم السابقة ويقرأوها قراءة متأنية بعيون العرف المتجدّد والمتطوّر، خصوصاً وأنّ غالبية الأحكام الفقهية تدور حول مدار العرف، تتأثّر به، وتتفاعل معه. وأدعوهم أن يضعوا النصوص الفقهية تحت مجهر التحليل، ويدرسوا البعد الاجتماعي للأحكام والمتطلبات الملحّة للمجتمع، وأن يبتهلوا ونبتهل معهم إلى الله العزيز الحكيم لكي يزدهر الفقه ويتطوّر في ظلّ جهدهم واجتهادهم، وتتواصل مسيرة التجدّد الفقهي إلى يوم البعث، دونما تباطؤ أو انقطاع. كما ندعو الله العلي القدير أن يهيّئ لنا فقهاً غنياً ثرّاً متجدّداً يجد الناس فيه ضالّتهم، ويكون حلاًّ ناجعاً لقضاياهم وملجأ آمناً لنفوسهم القلقة أفراداً ومجتمعات، وأن يذهب عنهم الحيرة والتيه فيما علق من القضايا والمسائل، ونتوسّل إلى الله أن يجعل الفقه متحرّكاً ومواكباً لخطوات المجتمع، لا يتخلّف عن تحوّلات الحياة وتطوّراتها، وفي الوقت نفسه يحمل أجوبة مقنعة لمسائل العصر المستجدّة، كما ندعوه جلّ وعلا أن يزيل اليأس والقنوط عن ديارنا، وأن يجعل الفقه المتجدّد ملاذاً آمناً لحل مشاكل الجميع، وحينها سيكون «حلال محمد حلالاً إلى يوم القيامة وحرامه حراماً إلى يوم القيامة» حقيقة واقعة متجسّدة في حياتنا، وتكون أحكام الفقه عادلة ومعتدلة، أحكاماً متولّدة من رحم الزمان والمكان، أحكاماً يمكن عرضها على العالم، إن شاء الله.

الاجتهاد وبحر من المستجدّات

الفقه بأبوابه وفصوله المتعدّدة عالم واسع الأنحاء شاسع الأرجاء لا يسع المرء أن يبلغ مداه أو يمسك بأطرافه. هذا العالم الواسع الفسيح يحوي في داخله قضايا المجتمع وهمومه، ويشمل جميع الأعمال والأفعال حسنها وقبيحها، خيرها وشرّها، وعلى جميع المستويات والأبعاد الفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدولية وغيرها، ولذلك من البديهي أن لا يستطيع أحد الخوض في هذه القضايا والإحاطة بهذا الكمّ الهائل من المسائل بمفرده، أو طروق باب البحث والدراسة والاستنباط في جميع هذه الفروع والابتلاءات، لاستخراج جواهر الأحكام والقوانين.

إنّ روّاد المدارس الفقهية هم من يجيد فن التعاطي مع مفردات هذا العالم الواسع وعناصره، وإذا كان بمقدور العناوين الكبيرة - المتعالية أحياناً - من الفقهاء مثل أستاذ الفقهاء أو شيخ الطائفة، أو علامة زمانه ووحيد دهره، التغلّب فرادى على سلسلة المشاكل المغلقة وحلّ أصعب العقد في تلك الأزمنة، فذلك يرجع إلى بساطة الحياة آنذاك وقلّة تعقيدها، أمّا اليوم فليس بإمكان الفقيه بمفرده مواجهة سيل الأزمات المتراكمة وأمواج المشاكل العاتية، وذلك في ظلّ تعقّد شؤون

الحياة وتشعّب مسالكها، فلا مجال لحصول معجزات في هذا المجال، لأنّه ليس لأي فرد عادي مهما أوتي من قدرة، أن يخوض في هذا الأمر ويبلغ الغاية بمفرده.

في عصر العولمة الذي نعيش، أصبح موضوع الفقه والإحاطة بجميع الأمور أمراً صعب المنال، فإيجاد الحلول المناسبة والمنطقية، في إطار الأدلة العقلية لجميع المسائل الفقهية المعقّدة والمتشابكة ذات الصلة بالموضوعات القديمة والمستحدثة، وعلى الصعد المختلفة الفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدولية، حلولاً تراعي المصالح وتنسجم مع التطور الذي يشهده المجتمع، وتغنيه عن اللجوء إلى القوانين الأجنبية، وتؤمّن السكينة والطمأنينة لجميع الناس، أقول إنّ تحقيق هذه الأمور من قبل فرد واحد يعدّ ضرباً من الخيال، وأقرب إلى الأساطير.

لا ينهض بهذا الأمر إلاّ فريق يتوافر على عناصر العلم والقدرة، وله خبرة واسعة، مشفوعة بالصبر والجَلَد، ويدعمه استعداد عالٍ وحزم قاطع، ينطلق من رؤية تنطوي على بعد نظر وإخلاص وحذر، فريق يسند بعضه بعضاً ويشدّ بعضه أزر بعض، يتعاضدون لرفع الحواجز والعقبات التي تعترض طريق الفقه، ويمضون بخطى ثابتة في هذا الطريق الشديد الوعورة، عند ذاك سيمكن التغلّب على المشاكل وقهر المصاعب حتى تتحقّق للجميع آمالهم في فقه جديد متجدّد.

إنّ الفقه الشيعي محيط واسع الأطراف عميق الأغوار، تمتدّ أطرافه وتتّسع أبعاده يوماً بعد آخر، فهل بإمكان أحد المخاطرة بمفرده في سبر أعماقه السحيقة وقيعانه البعيدة ليفتش عن صدفاته الثمينة ويلتقط لآلئه النفيسة من بين ثنايا الصخور، وحبات الرمال؟ لا أظنّ ذلك ممكناً في أيامنا هذه. يقول المحقق القمي في هذا الشأن:

إنّه أمر محال، صعب المنال أن يخوض باحث فقيه في جميع أحكام الفقه ومسائل الاجتهاد، وإنّها لمسؤولية عظيمة ينوء بثقلها الفطاحل، ويشفق من أمانتها الرجال، إنّه لأمر محال عادةً بل محال عقلاً، لأنّ مسائل الفقه محيط غير متناه، وبحر لا يدرك قاعه[1].

ولا يخفى أنّ كل فرع من فروع المسائل الفقهية يحتاج إلى اختصاص علمي معيّن وخبرة محدّدة، لذلك يلزم لهذا الغرض فريق ملمّ ومجدّ يلتقط المعلومة ويقتنص الفكرة، فريق يكون بمثابة موسوعة علمية تشمل كل العلوم والفنون ذات الصلة بالفقه والاجتهاد، يجدّ ويجتهد ليل نهار دونما كلل أو ملل.

ونحن نبحث في موضوع الاجتهاد الفقهي، لا يمكن بأي حال أن نقارن العصر الحديث بالعهود الماضية القريبة والبعيدة، فإذا كان بإمكان المجتهد في الماضي أن يمسك بأطراف الفقه ومسائله؛ فذلك لأنّ دائرة الفقه آنذاك كانت ضيّقة وموضوعاته محدودة، وهذا ما يسّر على المجتهد المهمّة، وأتاح له الوسيلة، عبر رجوعه إلى المصادر ليستنبط حكم المسألة منها، فيرفع الحرج عن الناس ويُجلي الضيق عنهم، ولكن لم يعد تطبيق الوضع السابق على المجتمع الحاضر ممكناً الآن؛ وذلك لتوسّع مساحة الفقه وتعدّد حاجاته، فأضحت مسألة إمساك فقيه واحد بالعملية الاجتهادية لجميع قضايا الفقه ومسائله أمراً متعذّراً.

نعم، بالنسبة للمسائل القديمة، لم يترك فقهاء السلف صغيرة أو كبيرة إلاّ وأشبعوها بحثاً واجتهاداً، ولكن ما العمل مع مستحدثات القضايا ومستجدات المسائل التي تبرز لحظياً، وتتّسع دائرتها يومياً؟ لا أظنّ أنّ أحداً بمفرده يستطيع تحمّل أعبائها، أو النهوض بمسؤولياتها،

---

(1) قوانين الأصول، ج 2، باب الاجتهاد.

دون مساعدة أو مشورة من أهل الخبرة والاختصاص، ولهذا لا مناص من الاجتهاد الجماعي الذي اقترحناه. إذ إنّه في ظلّ التعاون والتشاور، يمكن التغلّب على معظم المشاكل المعقّدة التي استعصى حلّها. إنّ الإشكالية الرئيسية التي يعاني منها مجتمعنا هي الأنانية، فالعالم من حولنا في سيره صوب التكامل والارتقاء طرح عنه كل أشكال الأنانية والتعصّب والاستئثار بالرأي، وأصبحت الدول تدار بشكل جماعي، بالاستناد إلى مبدأ تقسيم العمل، وأصبح كلّ فرد ينهض بجانب صغير من جوانب الحياة، وهذا ما أدّى إلى ظهور التخصّص في الأعمال، كالطب والهندسة وسائر العلوم الأخرى، كلٌّ يرسم جانباً معيّناً لتكتمل اللوحة بالفريق المتكامل. لقد ولّى ذلك الزمن الذي استطاع طبيب بارع مثل ابن سينا الإحاطة بجميع اختصاصات الطب، وكانت له الكلمة الفصل في جميع فروعه، من خلال تصنيفه لكتاب القانون، الذي اعتبر آنذاك إنجيل الطب وكتابه المقدّس. في عصرنا الحاضر أنبت علم الطب مئات الفروع والاختصاصات، بحيث يقضي الفرد عمره لدراسة أحد هذه الاختصاصات، وقد لا يكفيه ذلك.

إنّه درس مفيد لنا يمكن أن نستقي منه العبر الكثيرة، فالتسويف والمماطلة في هذا الأمر لا يجدي نفعاً، فالخسارة التي نتحمّلها كل يوم لن تعوّض بأي شكل، إذاً لا حلّ إلاّ بالمشورة والمذاكرة والبحث والتقصّي، وهذا هو الطريق الأمثل للتغلّب على المشكلات المعقّدة على اختلافها، وقديماً قيل: يد واحدة لا تصفّق.

ليس من قبيل الصدفة أو الترف الفكري أن توصي طائفة من العلماء الأفاضل اعتماد فكرة الاجتهاد المتجزّئ، وتطرح الأدلة الكثيرة في تأييدها، معتبرة الاجتهاد المطلق أمراً عفا عليه الزمن. ويقيناً أنّهم أصابوا قلب الحقيقة في طرحهم هذا، إذ إنّه مع التوسّع الأفقي والعمودي للمسائل الفقهية الذي شمل جميع أعمال المكلّفين

وشؤونهم العبادية وغير العبادية، الشخصية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، باختصار جميع مناحي الحياة وجوانب الإنسان، وكل منها يحتاج إلى تشريع خاص بها، فلا نرى والحال هذه سبيلاً للخروج من هذا الكمّ الهائل المتراكم إلاّ بالنهج المتجزئ في الاجتهاد، وذلك عبر تقسيم الاختصاصات الاجتهادية، أي ما يسمّى الاجتهاد الجماعي المطلق عنيت المرجعية المؤسسة، ولا حلّ غير هذا.

إنّ في مقولة وجوب تقليد المجتهد الحيّ ونسخ فتاوى المجتهد الميّت، دلالة قوية وصريحة على أنّ مشكلات المجتمع ومعضلاته إنّما يعالجها المجتهد الحيّ الذي يعايش واقعهم، ويعي العناصر المكوّنة لهذا الواقع، ويتصدّى لمشاكله باستنباط الأحكام اللازمة. من هنا، فإنّ أوّل شروط المجتهد أن يكون قلب المجتمع النابض، يعيش زمانه ومكانه ليضمن بقاء الفقه حيّاً وحاضراً في الحياة، فيقوم بتصنيف وترتيب المسائل المستجدّة وعرضها على الأصول والأدلة النقلية والعقلية، للخروج بفتاوى قيّمة وعملية تروي عطش المجتمع لها وتساهم في تقدّمه وتطوّره، وهذا بالضبط التجدّد الذي قصدنا، وإلاّ ما فائدة أن يكون المجتهد حيّا ويفتي بفتاوى الأموات؟! فأيّ خير في السير على خطى الماضين، والقول بمقالتهم؟! ألا يكفي هذا الاجترار الحالي للفتاوى؟! وإذا لم يكفي، فلماذا لا نريح أنفسنا ونقلّد المجتهد الذي قضى من قرون عدّة إذا كانت فتوى المجتهد الحيّ نسخة طبق الأصل منها؟! ذلك أنّ بذل الجهد واستفراغ الوسع كان من المجتهد الأوّل، والفضل لمن سبق.

ولكن مع هذا، كان الملا محسن الفيض يرتاب من مسألة إعراض الفقهاء عن فتاوى فقهاء السلف، أو تجريدها من الاعتبار ربّما، إذ لا يوجد برأيه دليل مقنع لاتّخاذ مثل هذا الموقف، وكان يؤمن بضرورة استمرار التفاعل مع البحوث القيّمة لفقهاء العلوم

الإسلامية وخاصة الفقه والقانون الإسلامي حتى بعد وفاة أصحابها، وألاّ تهمل ويسقط اعتبارها دون وجه حقّ. وقد عبّر عن هذا الرأي في كتابه «مفاتيح الشرائع» بقوله:

«لقد فصّلت في ذكر دلائل الفتاوى التي أصدرتها وذلك لسببين: السبب الأول، أن تعمّ فائدتها حتى بعد وفاتي، والسبب الثاني، لأسهّل على طلبة العلوم الدينية تعلّم الفقه، ولله الحمد والمنّة»[1].

يقول الأستاذ مصطفى الزرقاء في كتابه المدخل الفقهي العام:

«يعتقد بعض العلماء المعاصرين بضرورة اندماج جميع المذاهب الإسلامية في مذهب واحد، لنختار من كل مذهب الفتوى التي تنسجم وحركة العالم وتطوره، ومع متطلبات المجتمع وحاجاته في آن واحد، ومن ثمّ العمل بتلك الفتوى»[2].

يواجه الفقه الشيعي كمّاً هائلاً من المشاكل والاستفهامات الجديدة المستحدثة، في مجالات الحقوق والاقتصاد والقضاء والطب والسياسة . . .إلخ، آلاف الأسئلة التي تنتظر الأجوبة المناسبة والعملية، أجوبة تعتمد الأساليب التنفيذية الدقيقة والواضحة المؤطرة بالقانون، لكن ما يزال هذا المطلب في دائرة الأحلام الوردية، ولم ذلك؟ هل العجز يكمن في قصور فقهنا وعجزه عن الإجابة عن التساؤلات الكبيرة الجديدة للمجتمع الإسلامي؟ وإذا كانت الإجابة بالنفي، فلماذا لا يكشف عن قدراته ويوظّف طاقاته الكامنة في هذا المجال؟

الشيء المؤكّد أنّ فقهنا الذي يستلهم من مصادر الوحي قادر على الإجابة عن الأسئلة الكبيرة، وفكّ العقد الكثيرة على اختلافها، لكن

---

(1) مفاتيح الشرائع، مطبعة الخيام، قم 1401هـ، ج 2، ص 52.

(2) نقلاً عن رسالة الدكتوراه للدكتور مصطفى الجابري، والتي كانت بإشراف كاتب السطور، وقد أجيزت بدرجة ممتاز.

ذلك يتطلّب من الفقهاء ورجال القانون وعي الدور المناط بهم، وتقديم الإجابات المطلوبة في كل حقل من حقول الحياة. لقد استقطب هذا الرأي وما يزال الاهتمام والتأييد من مختلف المذاهب، شيعة وسنّة، فلذلك ينبغي لهم أن يطرحوا آراءهم وأفكارهم ليصلوا إلى حلّ جميع المسائل والمشاكل المتراكمة أمامهم، يقول الشيخ مغنية:

«لقد حان الوقت لنكون أحراراً في تفكيرنا كحريّتنا في أوطاننا، فلنترك التقليد من مذهب واحد وفتوى واحدة، ولنتجّه نحو جميع المذاهب ونختار من اجتهاداتها ما هو أكثر انسجاماً مع تحوّل الحياة وتجدّدها، وتناغماً مع سماحة الشريعة وسهولتها، تلك الشريعة التي لطالما أكّد الرسول الأعظم ﷺ على سماحتها وسهولتها، بينما آثر فقهاؤنا (شيعة وسنة) أن يذهبوا بها شرقاً وغرباً، وأن يشبعوها تعقيداً وصعوبة، ومهما يكن من أمر، يجب أن ننتقي من أدلة المذاهب أيسرها وأسهلها، وأكثرها استجابة لتطور المجتمع والتحوّلات المتلاحقة، هذا النهج وإن كان لا يمثّل الاجتهاد المطلق لكنه نمط من الاجتهاد شئنا أم أبينا»[1].

وفي موضع آخر يقول:

«ما برح مشايخ الأزهر وباقي رموز أهل السنّة منذ عصر الشيخ محمد عبده وحتى يومنا هذا، ينادون بضرورة فتح باب الاجتهاد، وكسر قيود الجمود المكبّلة، وعلى رأس هؤلاء المنادين الشيخ المرحوم محمود شلتوت، الرئيس الأسبق لجامعة الأزهر، حيث كان أعلى المنادين صوتاً وأشجعهم قلباً، وأصرحهم قولاً، وقد ذهب في دعوته إلى حدّ تجويز إتّباع المذهب الجعفري».

---

(1) نقلاً عن فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، محمد جواد مغنية، ج 5، ص 383.

على الفقه الاجتهادي أن يعيد النظر في أساليبه وأدواته المستخدمة في استنباط الفتاوى، واجتناب التنظير المحض، وأن يقرأ حقائق العصر والمجتمع الراهن كما هي عليه في الواقع، حتى يتمكّن من تلبيس الفقه ثوباً إلهياً إسلامياً مناسباً، ولكن وفقاً لأسلوب العصر ومقتضيات الحاضر، ونقطع جازمين أنّه إذا ما انتهج هذا الأسلوب فسيصبح فقهاً متجدّداً يقود المجتمعات الإنسانية نحو الخير والصلاح، وإلاّ فستهجره المجتمعات وتفصل طريقها عن طريقه.

جاء في رسالة الدكتور مصطفى جباري قوله:

«أما وقد استقرّت اليوم أركان النظام الإسلامي وتوطّدت قوائمه، فإنّ تشريع القوانين الجديدة يعدّ في صدر أولويات المجتمع ومتطلباته، ولكن هذا يقودنا إلى السؤال التالي: هل بمقدورنا بعد الآن وأمام هذا الكمّ الهائل من معضلات المجتمع أن نستخدم نفس أساليب الفقهاء الأوّلين وأدواتهم ونستنسخ آراء المجتهدين السابقين؟ في مجتمعنا المعاصر، كما هو الحال في سائر المجتمعات الإنسانية في العالم، يتمّ تداول أنواع المعاملات التجارية وفقاً للأساليب العصرية الحديثة، وهي من إبداعات بني البشر وجهودهم، معاملات من قبيل الشركات والاتحادات الاحتكارية والكارتلات وأنواع شركات التأمين وغيرها ممّا لا يحصى من التطورات على صعيد التشريعات الدولية، والتي لا نجد لها أي أثر في النصوص والأدلة الشرعية، ولم تنعكس في فتاوى فقهاء السلف، فماذا عسانا أن نفعل في هذه الحالة؟

في العصر الحاضر الذي تتزايد فيه وتيرة المشاكل والمعضلات الاجتماعية والاقتصادية والحقوقية والقضائية ... إلخ لحظياً، تؤمن شريحة من الفقهاء بأنّه مع تطور عنصري الزمان والمكان لم يعد بإمكان الفقه القديم استيعاب هذه المستجدّات التي أصبحت جزءاً من حياة المجتمعات وديمومتها، ناهيك عن أن نصدّر هذا الفقه إلى الآخرين.

وهناك بعض الأصوليين يؤمنون بأنّ علم أصول الفقه يحتاج إلى قراءة جديدة تتيح تطعيمه بعناصر التجديد والتجدّد، بصورة فاعلة وجوهرية. وفي الضفة المقابلة هناك من الفقهاء من أرتج عقله ورهن اجتهاده بفقه السلف، وسار على خطى الأوّلين ولم يحد عنه قيد أنملة، فما الحل في هذه الحالة؟ ليس من حلّ أفضل من تقسيم العمل وتحديد الاختصاصات.

فيما مضى، كان البنّاء هو الذي يشتري قطعة الأرض، ويرسم خريطة البناء ويضع التصاميم الهندسية، وهو الذي كان يبني بيوت الطين الريفية الحقيرة وقصور المدينة الحجرية الفخمة، وكذلك القاعات الرياضية والمباني الإدارية، وكان يضع المقاييس والحسابات لظاهر البناء وباطنه، كان يضطلع بمهمّة إعداد وتهيئة كمّيات الحديد المطلوبة ويقيس عزوم الأعمدة والجدران، باختصار كان يقوم بجميع الأعمال من الألف إلى الياء، وقد ولّى ذلك العصر مع أهله، أمّا اليوم، وفي ظلّ تشعّب الأعمال وتطوّر المصالح، حيث أصبح لكلّ فرد اختصاص ومهنة محدّدة لا يتعدّاها إلى غيرها، ليس بالإمكان تطبيق هذا الأسلوب، فوكالات السمسرة تقوم بمهمّة شراء قطع الأراضي، والمهندس المعماري يقوم بإعداد الخرائط، وبالنسبة للمشاريع العملاقة يقوم بهذه المهمّة فريق من المهندسين، أمّا إجراء المقاييس والحسابات فهو من عمل مهندس متخصص في هذه القضايا، وفيما يتعلّق بمسألة الإشراف على سير الأعمال في المشروع فهو من اختصاص المهندس المقيم. وهكذا فإنّ تشعّب الحياة وتعقّدها كما أسلفنا أفرز حالة التخصّص في الأعمال، فهذا المهندس متخصّص في بناء القصور الفخمة، وذاك في بناء الأبراج، أو المؤسسات والدوائر، وآخر متخصّص في بناء دور السينما والمسارح ... وهكذا، الحالة نفسها تنطبق على المهن الأخرى مثل مهنة الطب التي تشتمل على طيف واسع من الاختصاصات المختلفة والمتنوعة.

ولا يختلف الأمر بالنسبة للفقه الاجتهادي باعتباره ضرورة تنظّم حياة الإنسان وتنتظم ضمن نظام أشمل، ومن هنا تلحّ علينا مسألة تقسيم اختصاصات الفقه الاجتهادي أو ما يعرف بالفقه الجماعي أو المرجعية المؤسّسة، وزجّه في قلب التحولات والتطورات المتوالية، لوضع حدّ للتسويف في إصدار الفتاوى والمماطلة في رفع الاستفهامات العالقة.

لقد اعتدنا أن تنقضي سنوات أو ربّما عقود، حتى يصدر تشريع أو قانون معين، لماذا؟ نناقش ونبحث القضايا والمسائل التي تعترضنا في مجالات الحقوق والاقتصاد والقضاء . . . إلخ ثم نعود القهقرى إلى حيث انطلقنا، باتّباعنا نفس الأساليب السابقة، وكأنّ شيئاً لم يكن، لماذا؟ أتساءل كيف يعجز فقهاء مرموقون ذوو مراس وخبرة من أن يحلّوا بعض المسائل الرئيسية العالقة؟ أين مكمن العلّة؟ هل في قصور المصادر الأولى للفقه الإسلامي؟ هل هو قصور علم أصول الفقه عن تفعيل الفقه وترشيد النشاط الفقهي؟ هل العلّة في أنّ فقهاءنا تمرّسوا الاجتهاد التقليدي؟ وإن كانوا ينكرون ذلك ظاهراً ويتنصّلون منه.

وأخيراً ينهي رسالته بالقول:

آن الأوان اليوم لرجال الدين، وفي ضوء حاكمية الدين، لكي يطرحوا عنهم الإشكالية التي أشار إليها الشهيد المطهري في كتاباته[1]. يبدو أنّ الظروف الاجتماعية والنفسية أصبحت مواتية للقبول بفكرة الاجتهاد المتجزئ أو الجماعي، والأخذ به كمنهج متكامل. الشبهات في الوقت الحاضر ليست كما كانت عليه في الماضي، لأنّ الذي يثير الشبهات اليوم، يشكّك في أصل الفقه وأسسه. إنّنا نعيش حقبة تشبه

---

(1) نقلاً عن الشيخ مرتضى مطهري؛ من إلهامات شيخ الطائفة عن كتاب ألفية الشيخ الطوسي، منشورات أمير كبير، عام 1362، ص 358 و 359.

إلى حدّ بعيد حقبة الشيخ الطوسي، عندما كان الجمود والتحجّر والهروب من التصدّي للمسائل المبتلاة وقضايا العصر هو سيّد الموقف، إنّنا نفتقر الجرأة التي نستطيع بها ولوج معترك المسائل الجديدة التي يطرحها عصرنا في تحدّياته، لقد تعوّدنا طروق المسائل الفقهية المكرّرة نفسها، وأصبح شغلنا الشاغل ألاّ نبرح فلكها، فابتلينا بالترهّل الفقهي والكسل الاجتهادي، غير آبهين بمضارّ ذلك وعواقبه، إنّنا نؤثر تكرار شبهة ابن قبة التي مضى عليها سبعة قرون، ونتحاشى الخوض في مئات المسائل والشبهات التي تحوم حولنا، شبهات أهمّ وأخطر بكثير من شبهة ابن قبة، وأكثر التصاقاً بحياتنا العملية اليومية، أما والحال هذه، هل يمكن قيادة المجتمع بالاكتفاء بما ورد في مصادر الفقهاء، القدماء منهم والمعاصرين، ورفع ما يعترض مسيرة الفقه من معضلات وإشكاليات؟ سؤال لطالما راود أذهان العلماء والمفكرين والمجدّدين من الفقهاء وغيرهم. إنّ قضايا العصر الراهن تمثّل حالات جديدة لا تشبه قضايا الماضي في شيء، فموضوع التأمين والمعاملات المصرفية التي تشمل الصكوك والكمبيالة بالإضافة إلى أنواع العقود التي تختلف عمّا تعوّدناه من عقود، كلّها قضايا ومسائل جديدة لم نعهدها من قبل، هذا فضلاً عن المؤسسات الحقوقية الكبيرة المتمثلة بالشركات التي تتّخذ عناوين وأسماء متعدّدة وذات مسؤوليات متفاوتة، واللقاح الاصطناعي وموضوع تبنّي الأطفال وزرع الأعضاء وآلاف الموضوعات والقضايا القانونية والقضائية.

إنّ مسألة الحكم وإدارة مجتمع معاصر وكبير في العالم الحديث وفق الضوابط والمعايير الإسلامية لم تكن مطروحة بتاتاً، لكنّها اليوم آخذة في الانتشار، وهي تستدعي إجابات واضحة ومحدّدة وعملية، وفي ذات الوقت تكون مقبولة عالمياً، نحن نتساءل: هل ينسجم عالم اليوم مع فقه الأمس؟ إنّه من غير الممكن السير في طريق إصلاح

المجتمع دون نفض الغبار الذي علا الدين عبر قرون طويلة، فكيف بالفقه الذي يمثّل جوهر الدين وبنيته، والدستور الذي يطبّق الأحكام الدينية.

هل الاجتهاد هو استنساخ فتاوى السلف مع إجراء بعض التعديلات الهامشية دون إصلاح الجوهر أو حلّ أي مشكلة؟ خصوصاً إذا علمنا أنّ جميع الأدوات والوسائل متاحة للمجتهد مثل آيات الأحكام الفقهية وتفسيراتها الواردة في كتب الأحكام، والروايات، وتشخيص صحتها وضعفها في الكتب الحديثية للفريقين، كذلك آراء فقهاء السلف والإجماعات السابقة المذكورة في كتب بعض الفقهاء مثل صاحب الجواهر. إذا كان الأمر كذلك، فما هو الاجتهاد بالضبط؟ إذا قلنا أنّ الاجتهاد هو الإجابة عن الاستفهامات العالقة والإفتاء بالحوادث الواقعة والقضايا الجديدة والتحدّيات غير المسبوقة، فعلينا في هذه الحالة أن نذعن بأنّ بذل الوسع أو استفراغ الجهد لا يصدقان على أدعياء الاجتهاد، فلا يمكن اختزال الاجتهاد في مطالعة آراء الماضين وقراءة فتاواهم، بل هو بذل الوسع حتى يعيش الفقه عصره، ويكون حاضراً بقوة في عمق المستجدّات والمعضلات ليستجيب لمسائل العصر الشخصية والاجتماعية وقضايا المرحلة.

الباب الأول

- المقال الأول : **الاجتهاد لغة واصطلاحاً.**
- المقال الثاني : **شروط الاجتهاد.**
- المقال الثالث : **بعض شروط الاجتهاد: عرض مسهب.**
- المقال الرابع : **ما المقصود بمعارضة العامة؟**
- المقال الخامس : **ملاحظات حول الاجتهاد.**
- المقال السادس : **التجزّئ والمجتهد المتجزئ.**
- المقال السابع : **الخلاف حول التخطئة والتصويب.**
- المقال الثامن : **التقليد.**

المقال الأول

الاجتهاد لغة واصطلاحاً

الاجتهاد من الجهد بفتح الجيم أو ضمّها، والجهد بمعنى القدرة والسعي والمشقة[1]. قال بعض أهل اللغة بأنّ الجَهد (بفتح الجيم) بمعنى السعي أمّا الجُهد (بضمّ الجيم) فتعني الوسع أو الطاقة، أمّا جمهور الأصوليين، وعلى غرار المعجميين العرب، فيعتقدون بأنّ الكلمة مفتوحة ومضمومة ذات معنى واحد، ونسبوا الاجتهاد إليها وفسّروها بالوقوع في المشقة من جراء الكُلفة بحمل شيء ما، أو جدّ في الأمر وبالغ فيه، وكذلك قالوا: الجهد لا يكون إلا في الأشياء التي فيها ثقل، كأن نقول اجتهد فلان في رفع حجر ثقيل، ولا يقال اجتهد في حمل ورقة مثلاً أو غصن أو زهرة.

أما وقد عرفنا المعنى اللغوي للاجتهاد وهو أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمّل المشقة، فنأتي إلى المعنى الاصطلاحي الذي لا يبتعد كثيراً عن المعنى اللغوي، لكنّه أكثر تحديداً، فالاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي، أو تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي عن طريق الدليل المفصّل، أو تحصيل الحجة عن طريق الدليل.

(1) منتهى الإرب، المفردات.

وبالنسبة للفقهاء وعلماء الأصول من أهل السنّة فهم يعرّفون الاجتهاد بالظنّ بالحكم بالشرعي، من جملتهم سيف الدين الآمدي والحاجبي إذ يقول هذا الأخير في تعريف الاجتهاد: «هو استفراغ الفقيه للوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي»، أمّا الآمدي فيقول: «الاجتهاد هو استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسّ من النفس العجز عن المزيد عليه»[1].

وعلى منوال علماء أهل السنّة سار علماء الأصول الشيعة في تضمين التعريف لفظة ظنّ، فمثلاً العلامة الحلّي يقول في تعريفه للاجتهاد: «هو استفراغ الوسع في النظر في ما هو من المسائل الظنّية الشرعية على وجه لا زيادة فيه»[2]، وليس في هذا التعريف ما يميّزه عن تعريف الآمدي. وعن اللفظة نفسها يقول صاحب المعالم: «الاجتهاد استفراغ الفقيه وسعه، في تحصيل الظنّ بحكم شرعي».

هذه التعاريف ليست بحقيقية إنّما هي تعاريف مجازية، لكن ما دمنا قد تطرّقنا في تعريفنا إلى لفظة الظن، فلا بأس من الوقوف قليلاً عند هذه الكلمة: لعلّ ورود لفظة الظنّ في تعاريف علماء أهل السنّة جاء لجهة أنّهم لا يعتبرون الأحكام الثابتة بطريق النصوص القطعية موضوعاً اجتهادياً، كما يذكر الدكتور سلام مدكور هذا الأمر صراحة[3] بقوله: إنّ تحصيل حكم وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحليّة البيع وحرمة الربا والعديد من المسائل التي تستند إلى الأدلة القطعية، وكذلك الأحكام الواجبة التي تعدّ من أساسيات الدين وضروريات الشريعة، هذه المسائل كلّها خارج دائرة الاجتهاد ولا تندرج ضمن

---

(1) الأحكام في أصول الأحكام، الجزء الرابع، طبعة القاهرة، ص 141.

(2) مبادئ الأصول، ص 240.

(3) المدخل للفقه الإسلامي، ص 294.

مفهومه، ويذهب مذهب الدكتور مدكور الغالبية العظمى من علماء أهل السنّة، عدا قلّة قليلة يرون كما يرى الشيعة بأنّ هذه الحالات المستندة إلى النصوص القطعية أيضاً مشمولة بالاجتهاد. من هؤلاء مثلاً الشاطبي الذي يعرّف الاجتهاد في كتابه «الموافقات»[1] بالقول: «هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظنّ بحكم شرعي».

في هذا السياق، يقول المحقّق القمّي:

«الذي يبدو أنّ ذكر الظنّ هنا غير ذي موضوع، لعدم وجود أية خصوصية له تبرّر ذكره في التعريف لأنّ المدار على ما قامت عليه الحجّة، ذلك لأنّ ما يستحصل بالاجتهاد يكون قطعياً تارة، وظنياً تارة أخرى، وكلاهما حجّة للمجتهد والمقلّد»[2].

وعلى أيّ حال، فإنّ الشرط المذكور إن كان مبرّراً بالنسبة لعلماء أهل السنة، فهو ليس كذلك عند فقهاء الشيعة. ومع ذلك، فإنّ بعض علماء أهل السنّة عدلوا عن ذكره واكتفوا بأخذ الدرك أو العلم فيه مثل البيضاوي[3] والخضري[4]. ولابدّ من القول بأنّ العلم هنا إن كان المقصود الأعمّ من العلم الوجداني والتعبدي (مثل العلم الحاصل بالأمارة)، وكان المراد بكلمة الحكم الشرعي الأعمّ من الواقعي والظاهري، يمكن القول بأنّ هذا النمط من التعاريف سليمة نسبياً وخالية من الإشكال، إلاّ إنّها في الوقت ذاته، خارجة عن نتائج الأصول العملية، وهي حلول تطرق لرفع الحرج عن المكلّف بالتشريع.

---

(1) الموافقات، الجزء الرابع، ص 114.

(2) قوانين المحكمة، ج 2، ص 102.

(3) منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص 104.

(4) أصول الفقه، ج 5، ص 404.

أمّا المتأخرون فقد نزعوا في تعاريفهم إلى استعارة لفظة (الملكة) من الشيخ البهائي الواردة في كتابه «الزبدة»، يقول صاحب الفصول[1]:

«بينما ركّز المتقدمون في تعريفهم للاجتهاد على الحال، استخدم الشيخ البهائي لفظة المَلَكَة»[2].

وكذلك في الفصول:

المائز الذي يميز الملكة عن الحال، أنّ الأولى هي قوة صريحة وراسخة لا تفنى بسهولة، بينما الحال هي صفة زائلة...[3]، استخدام الفقهاء لفظة ملكة في تعريف الاجتهاد إنّما جاء لأنّهم لا يشترطون الفعلية في الاجتهاد، بمعنى أنّ صاحب الملكة يصدق عليه أنّه مجتهد وإن لم يباشر عملية الاستنباط فعلاً.

يرى بعضهم بأنّ المجتهد المتجزئ الذي يستنبط الأحكام من الأدلة دون توافر الملكة فيه، ليس بمجتهد، بينما يقول آخرون بأنّ ملكة الاجتهاد مموّهة تتأرجح بين القوّة والضعف، ومن هنا يرون بأنّ للمتجزئ ملكة ضعيفة، ولهذا تصدق عليه صفة المجتهد.

بعد استعراضه لكلام الشيخ البهائي وفاضل جواد فيما يتعلّق بملكة الاجتهاد، يقول صاحب القوانين: مقالتهم في أنّ الاجتهاد يطلق على الملكة لا على الحال، أمر مخالف للتحقيق، ويتعارض مع مقالة أغلب الفقهاء في هذا الخصوص، وعلى أيّ حال يمكن القول أنّ الاجتهاد على وجهين، ملكة الاجتهاد وحال الاجتهاد، وتعريف الشيخ البهائي وآخرين هو تعريف لملكة الاجتهاد، الذي هو نمط من الاجتهاد

---

(1) الفصول، مقدمة الاجتهاد والتقليد.

(2) قوانين المحكمة، ج 2، ص 102.

(3) الفصول، مقدمة الاجتهاد.

وليس مطلق الاجتهاد. . . من هنا، فإنّه عندما يتوافر المرء على قدرة الاستنباط دون ملكة الاجتهاد يكون مجتهداً، وبالممارسة والتجربة وتوظيف الاجتهاد وترسيخه، تحصل له الملكة.

بعد عرض مختلف الآراء والتعاريف حول الاجتهاد واختلاف الفقهاء ونزاعهم حول عدم كفاية هذه التعاريف وأنّها غير جامعة ولا مانعة، يأتي دور المحقّق الخراساني ليدلي بدلوه في هذا الباب:

«خلاف الفقهاء حول بيان المعنى المصطلحي للاجتهاد ليس خلافاً حول طبيعة الاجتهاد وجوهره، لأنّه من الواضح أنّهم لم يكونوا بصدد بيان حدود الاجتهاد أو التعريف المنطقي له، بل إنّهم استغرقوا في وصف الاسم وتوضيحه، بمعنى أنّ الأصوليين يريدون بيان معنى الاجتهاد وتوضيحه، بدلالة لفظ آخر يكون أكثر وضوحاً وسلاسة، حتى وإن كان ذلك اللفظ يرادف لفظ الاجتهاد أو أكثر اختصاصاً أو شمولاً منه، لذلك، فالإشكال على هذه التعاريف المذكورة وما إذا كانت طردية أو عكسية غير وارد»[1].

ثم يضيف الخراساني قائلاً:

«ليست وحدها هذه التعاريف عبارة عن وصف للاسم وأنّها ليست رسماً لحدوده المنطقية، بل إنّ معظم التعاريف إن لم نقل جميعها تكاد تكون أوصافاً للأسماء لا نملك من حقيقتها أو طبيعتها شيئاً، لجهة أنّ الإحاطة بحقيقة الأشياء وسبر كنهها، والعلم بخصوصيّتها التي تميّزها عن غيرها أمر لا يدخل في اختصاص البشر العاديين، بل لا يحيط بذلك إلاّ الله القادر . . .

في الواقع، إنّ هذا الرأي الثاقب السديد، هو في بدايته إشكال

---

(1) كفاية الأصول، ج 1، ص 422.

على الأصوليين وفي نهايته حمل على المناطقة والفلاسفة الذين يعتقدون أنّهم من خلال توهّم الحدّ والعرض يمكنهم الإحاطة بحقيقة الأشياء، ظنّاً منهم أنّ ذهنهم المحدود أوسع عالماً من الكون الخارجي، وأنّ فيه من الحقائق والماهيّات تضاهي ما موجود في الكون.

ثم يختم الآخوند الخراساني بحثه بالقول:

«أولى لنا أن نستعيض عن كلمة الظن بالحكم الواردة في تعاريف العلامة والآخرين بكلمة الحجّة على الحكم، لنخرج بالصيغة التالية: الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي، لأنّ معيار الاجتهاد هو تحصيل الحجّة على الحكم، ومن هذا الباب يكون تحصيل الحجة على الحكم - وإن كانت من الظنون - اجتهاداً، سواء أكان تحصيل العلم الوجداني والقطع بالحكم الشرعي، أو تحصيل الحجة على غرار الأمارة المفيدة للظنّ الفعلي أو حتى الظنّ النوعي».

هذه الحالات بمجموعها تمثّل حالات الاجتهاد ومصاديقها، وإذا سلّمنا بأنّ الاجتهاد هو تحصيل الحجّة على الحكم فسينتفي إشكال الأخباريين على المجتهدين، وذلك لقبولهم بالاجتهاد ضمن هذا المفهوم، ويبقى الخلاف حول مصاديق الحجّة عند الأخباري والأصولي، ولكن هذا الخلاف أيضاً لا يفسد في الودّ قضية من حيث عدم تأثيره على الاتفاق الحاصل بشأن مفهوم الاجتهاد، لأنّ مثل هذه الخلافات قد تبرز بين الأخباريين أنفسهم كما عند الأصوليين[1]، ويبقون ضمن الدائرة العقيدية نفسها.

---

(1) نفس المصدر السابق، ص 423.

لقد نحى المجتهدون المتأخرون هذا المنحى للآخوند الخراساني في تعريفه للاجتهاد، فقالوا:

الاجتهاد ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية، أو الوظائف العملية، شرعية أو عقلية[1].

إذا كنّا نرى احتواء التعريف على الواجبات العملية، فذلك لجهة أنّ غالبية العلماء يرون أنّ ما يحصل للمجتهد عن طريق الأصول العملية إنّما هو مجرّد واجب ولا يدخل في إطار الحكم أو التشريع الملزم، حيث يرى بعض المجتهدين أنّ الشارع ألزم المكلّف باتّباعها في المواضع التي تخلو من الدليل على الحكم الواقعي للمسألة - من الكتاب أو من السنّة - وكان الحكم الواقعي محلّ شك.

إنّ الغاية من الأخذ بالأصول العملية هو لأجل رفع الحيرة عن المكلّف، إذ إنّها لا تحمل صفة الحكم أو التشريع للمجتهد أو المكلّف بأيّ حال، ولا ترتبط بحقائق الحياة الإنسانية، فردية كانت أم اجتماعية، ومن هذا نتبيّن بأنّ الأصول العملية التي تشكّل البراءة من التكليف جزءاً مهمّاً فيها لا يمكن أن تكون دليل عمل للمجتمع المقنّن، في هذه الحالة لا مناص من الاستعاضة عنها بالدليل العقلي وهو رابع الأدلة عند الفقهاء كما ورد في مصادر علم الأصول التي تتحدّث عنه بأهميّة فائقة، لكنّه عملياً مهمل ومعلّق لأجل غير مسمّى ولا نعرف لماذا.

---

(1) مصابيح الأصول، ص 434.

المقال الثاني

شروط الاجتهاد

يقول الشريف المرتضى:

للمجتهد شروط منها:

1 ـ إحاطته بجميع الأصول والمصادر الفقهية.

2 ـ إحاطته بمنهج استنباط الأحكام من الكتاب والسنّة.

3 ـ إلمامه باللغة العربية بحسب الحاجة.

4 ـ أن يتّصف بالعدالة والدين والورع.

وقد أمضى العلامة الحلّي هذه الشروط وزادها شرطاً خامساً ألا وهو الإحاطة بجميع العلوم التي ترتبط بشكل أو بآخر بإقامة الدليل من المسألة الفقهية. ثمّ جاء الشيخ البهائي ليضيف شرطين آخرين: أحدهما الاستئناس بلغة الفقهاء، بمعنى أن يكون ملماً بأسلوبهم في التعبير والبيان حتى يخبر طريق الاستدلال، وثانيهما، فن إرجاع الفروع إلى أصولها، وهو برأيه شرط أساسيّ مهمّ من شروط الاجتهاد، وسنبسط البحث في هذا الموضوع لاحقاً.

أطلق الشهيد الثاني في كتاب القضاء من شرح اللمعة على شروط

الاجتهاد بالمقدمات الستّ للاجتهاد، ويستعرضها على النحو التالي:

1 ـ علم الكلام.

2 ـ علم أصول الفقه.

3 ـ علم النحو.

4 ـ علم الصرف.

5 ـ علم اللغة.

6 ـ شروط أدلة المنطق. ويقول نجله الشيخ حسن في كتاب المعالم:

«للاجتهاد المطلق شروط لا يصحّ إلاّ بالإلمام بها، وهي على الجملة جميع العلوم التي ترتبط بمسألة إقامة الدليل على المسألة الفقهية، وإذا أردنا الخوض فيها بالتفصيل نقول: على المجتهد الإحاطة باللغة العربية والمعاني المتداولة للألفاظ بالدرجة التي تسمح له استنباط الأحكام من الكتاب والسنّة، ويتمّ له ذلك من خلال مراجعته أمّهات المصادر المعتبرة في علم النحو والصرف وعلوم اللغة، وأن يحيط بكتاب الله وآيات الأحكام وأسباب النزول حتى يمكنه مراجعتها عند اللزوم، علماً بأنّ مراجعة البحوث المدوّنة في هذا المجال لا تخلو من الفائدة.وكذلك الرجوع إلى السنّة المطهرة ليطّلع على أحاديث الأحكام، ولا بأس أيضاً من مراجعة المصادر المدوّنة في هذا المجال، ليرجع إلى الباب ذي العلاقة عند الحاجة واستخراج الحديث المطلوب، كما أنّ عليه معرفة أحوال الرواة ودرجة وثاقة كل منهم، والعلم بمواضع الإجماع ليتجنّب معارضتها، وأن تكون له معرفة بالنهج الاستدلالي لعلم أصول الفقه الذي يعدّ الخطوة الأولى للاستنباط، وهو العلم الأهم الذي لا غنية للمجتهد عنه. علاوة على

ضرورة أن يتعلّم من علم المنطق شروط البرهان لأنّها وسيلة المجتهد في الاستدلال وأداته، ولا يستغني عنها إلاّ من أوتي نفحة ربّانية وقوة قدسية[1]، كما يجب أن يتوافر المجتهد على ملكة عميقة وذائقة سليمة، وقدرة مدركة، تعينه على تطبيق الفروع على الأصول، وإرجاع الأجزاء إلى القواعد العامة، وفي حال تعارض الأدلة، يستطيع ترجيح أحد المحتملات وفقاً للضوابط واستناداً للمناطات»[2].

هذه كانت في الجملة شروط الاجتهاد وضوابطه، وهناك شروط أخرى يحتاجها عصرنا سنتحدّث عن أهمّها في مظانّها.

يقول الإمام الخميني (رحمه الله) في هذا المجال:

«الاجتهاد في عصرنا بحاجة إلى شروط كثيرة، لم تكن الحاجة إلى معظمها قائمة في عصر المحدّثين الأوائل»[3].

وعن الموضوع نفسه يتحدّث الميرزا النائيني قائلاً:

«ثمّة علوم كثيرة تندرج ضمن لوازم الفقه والاجتهاد وأدواتهما ولا تتمّ عملية استنباط الأحكام إلاّ بها، من هذه العلوم نذكر على سبيل المثال علم الكلام والأدب العربي وعلم أصول الفقه، والعلم الأخير يعدّ حجر الزاوية للاجتهاد»[4].

ويضيف:

«يعدّ علم أصول الفقه كبرى القياس في الاستنباط، وبقية العلوم صغرى القياس، على سبيل المثال، من أجل استنباط حكم فقهي من

---

(1) القوة القدسية هي نفاذ البصيرة وصفاء الذهن وقوة القريحة.

(2) رسالة الاجتهاد والتقليد، ص 116.

(3) رسالة الاجتهاد والتقليد، نفس الصفحة.

(4) فوائد الأصول، ج 1، ص 18.

الخبر الواحد يلزم الإحاطة ببعض العلوم المتّصلة، من قبيل معرفة معاني الألفاظ لذلك الخبر، وبناء الكلمات ومحل الإعراب للكلمات وذلك لئلا يتمّ الخلط بين المبتدأ والخبر، والفاعل ونائب الفاعل والمفعول، كما يلزم الإحاطة بسلسلة السند، وعلم الرجال ودراسة أحوال رواة ذلك الخبر».

وقد قيل أنّ: المسألة الأصولية تكمن في كبرى القياس، ونتيجة هذا القياس هي فتوى المجتهد، وتفسير ذلك هو: يقال مثلاً، أنّ خبر الثقة يقوم على وجوب صلاة الجمعة (صغرى القياس)، وكلما قام خبر ثقة على وجوبها، أصبحت واجبة (كبرى القياس)، فتكون صلاة الجمعة واجبة (نتيجة القياس وهي عين فتوى المجتهد). إذن فالكبرى تعني حجّية الخبر الثقة، وهي من مسائل علم أصول الفقه.

وقال غير واحد من كبار الأصوليين:

الاجتهاد رهن بعدّة شروط هي:

1 ـ العلم بفنون العربية وهي اللغة والصرف والنحو: العلوم المذكورة في رسالة الاجتهاد للإمام الخميني، تشمل بالدرجة الأولى هذه العلوم الثلاثة، وهي الأركان الرئيسية للأدب العربي، وبالدرجة الثانية تأتي ثلاثة علوم أخرى هي علم المعاني وعلم البيان وعلم البلاغة، وجميعها دخيلة في عملية الاستنباط الصحيح والدقيق لمسائل الفقه من الكتاب والسنّة.

2 ـ الإحاطة بالعرف والكلام المتداول، والموضوعات العرفية، التي تتوقّف عليها عملية استيعاب كتاب الله والسنّة المطهرة، وذلك من أجل تجنّب اختلاط المعاني العرفية المتداولة مع دقائق العلوم العقلية.

3 ـ تعلّم علم المنطق بالمقدار الذي يمكن بواسطته تحديد

القياسات واستيعاب الأشكال الأربعة، وتشخيص صحة الاستدلال من سقمه.

4 ـ علم أصول الفقه، أهمّ ركن في هذه العملية، والمراد به العلم بأمهات مسائل أصول الفقه التي توظّف في استنباط وفهم الأحكام الشرعية من أدلّتها.

بالنسبة لعملية استيعاب المسائل الفقهية، يحظى علم أصول الفقه على قدر وافر من الأهمية، وذلك لأنّ الإحاطة بمعظم المسائل الفقهية تستدعي الرجوع إلى قواعد أصول الفقه.

5 ـ العلم بتفسير آيات وروايات الأحكام، شرط رئيسي من شروط الاجتهاد، ولا يستقيم الفقه إلاّ بهذا العلم. لذلك يجب الإلمام بالمعاني اللغوية والعرفية بتلك الآيات والروايات، وكذلك معرفة المتعارضات والقرائن الصارفة المتصلة بها ودراستها دراسة دقيقة، بالإضافة إلى التركيز على شأن نزول الآيات، والأخذ بعين الاعتبار طريقة استدلال الأئمة المعصومين عليهم السلام.

6 ـ العلم بأحوال الرواة بالمقدار الذي يمكن به تمييز سمين الحديث عن غثّه، وهذا العلم يستحصل من خلال مراجعة المصادر التي تعنى بأحوال الرواة أي علم الرجال.

7 ـ ملكة ردّ الفروع إلى أصولها، لجهة أنّ الاجتهاد هو من نمط العلوم العلمية التي تحصل الملكة به بالتكرار والمراجعة، وهو أمر مهم للغاية، لذلك أفردنا له فصلاً خاصاً لتناوله من عدّة جوانب.

8 ـ العلم بحالات الإجماع للاحتراز من مخالفة الحالة المستوفية لشروط الإجماع.

9 ـ مراجعة فتاوى فقهاء السلف من أهل السنّة، على وجه الخصوص المتقدّمين الأوائل منهم المعاصرين للأئمة عليهم السلام، حيث كانوا يضمّنون الأخبار والأحاديث فتاواهم.

10 ـ تمحيص فتاوى أهل السنّة خاصة في مواضع تعارض الأخبار، فهي تساعد على الاستنباط الصحيح.

11 ـ الإلمام بعلم الكلام بالمقدار الذي يسمح باستنباط بعض المسائل من قبيل القبح والحسن العقليين.

12 ـ ويضيف بعض الفقهاء عنصر القوة القدسية الإلهامية إلى جملة الشروط المطلوبة للاجتهاد، فأشبعوها بحثاً ودراسة، وهو ما لم يقبل به الإمام الخميني حيث قال: إنّه موضوع خارج عن دائرة أفهامنا.

كما ويشترط بعض الفقهاء الإلمام بأصول علم الكلام كشرط من شروط الاجتهاد، إذ يقول هؤلاء بوجوب أن يحيط المجتهد على الأقل ببعض مسائل علم الكلام، مسائل من قبيل التوحيد والرسالة والمعاد والبحث عن المكلّف، وهذه المعرفة هي مقدّمة للدخول في الاجتهاد.

وأيضاً عن صاحب المعالم حيث يقول:

«أفتى بعض الأصحاب بأنّ العلم الإجمالي بالمسائل التي تعتبر تمهيدات للإحاطة بالتشريع الإسلامي، والتي تشكّل موضوعات علم الكلام، شرط من شروط الاجتهاد، من الأمثلة على هذه التمهيدات مسألة حدوث العالم، وحاجته إلى الصانع المتّصف بصفات الكمال والمنزّه عن الصفات السلبية، والذي يبعث الأنبياء ويسدّدهم بالمعجزات».

ويضيف:

لقد أشكل بعض الباحثين على هذا الشرط، ولم يروا في علم الكلام مقدمة للاجتهاد، بل من لوازم الاجتهاد ولواحقه.

وقد استحسن صاحب المعالم هذا الردّ وقال:

«بلى، العلم بمسائل علم الكلام المذكورة شرط للإيمان، يجب على كل مسلم تعلّمها، لا أن يكون شرطه ومقدّمة له»[1].

ويعلّق المحقّق القمّي على هذا الرأي بعد نقله فقرات منه بالقول:

«الحقيقة هي أنّ العلم بأصول العقائد كالتوحيد وغيره، ليس له علاقة بحقيقة الفقه والاجتهاد، بل هو شرط لتقليد المجتهد وجواز العمل بفتواه»[2].

أمّا الإمام الخميني فيقول:

«لقد أحسن بعض الفقهاء حين ربطوا بين الاجتهاد والإحاطة بعلم الكلام، وذلك بالمقدار الذي يسمح للمجتهد من إبداء رأيه في مسائل من قبيل الحسن والقبح، لكيلا يكون مقلّداً للآخرين في هذه المسائل»[3].

ومعلوم إنّ كلام الإمام الخميني إشارة إلى المواضع التي يضطرّ فيها الفقيه إلى التماس الأدلة العقلية للوصول إلى الحكم الفقهي.

كانت هذه وقفة مع شروط الاجتهاد استعرضناها نقلاً عن مصادر علم الأصول مثل: «القوانين المحكمة» للمحقق القمي و«رسالة

---

(1) معالم الدين، ص 225.

(2) القوانين المحكمة، ج 2، ص 218.

(3) رسالة الاجتهاد والتقليد، ص 99.

الاجتهاد» للإمام الخميني. وهي شروط تعرّض لها كل مجتهد في باب الاجتهاد كلّ حسب استطاعته، الاجتهاد الذي طُبع بصفة فردية شخصية، وعزل نفسه عن مسائل الاجتماع والسياسة والحكم.

إنّ الاجتهاد المتجدّد هو مدار بحثنا في هذا الكتاب، اجتهاد يعيد للفقه تجدّده ونضارته، اجتهاد يخدم الفرد والمجتمع والحكومة لما في ذلك من أهمية بالغة في تنظيم شؤون الحياة الإنسانية، ولا مناص أبداً من بعث روح التجدّد في الاجتهاد حتى يتمكن المجتمع من مواصلة مسيرته، ووحده هذا النمط من الاجتهاد له القدرة على القيادة، وتشريع القوانين في جميع مرافق الحياة والكفيلة بضمان الرفعة والرقي.

بالإضافة إلى شروط الاجتهاد المتجدّد التي ذكرناها في السطور القليلة الماضية، هناك شروط أخرى سنفصّل بعضها في المبحث القادم أي المقال الثالث. ومن اقتضاءات المقام أن ننوّه إلى أنّه في الحديث عن مصادر الفقه المتجدّد يجب أن نولي المصادر العقلية الأهمية التي تستحقّ، وهذه المصادر عبارة عن:

1 ـ دليل العقل والمصلحة.

2 ـ دليل العرف وبناء العقلاء والتركيز على الأمور العرفية التي يمكن إدراجها ضمن تقرير المعصوم.

3 ـ دليل الانسداد وهو الظنّ المطلق بالنسبة لأي حكم شرعي يفتقد للدليل من الكتاب أو السنّة، وهي بالنسبة لنا حجّة وتحظى بالاعتبار، ومفاد هذا الدليل أنّه إذا كان بناء العقلاء والدليل العقلي يوجب الظنّ بالحكم الشرعي، فإنّ هذا الظنّ سيكون حجّة ومعتبراً ببركة دليل الانسداد، وهو الدليل الذي فتح طريق الفقه المسدود ودفع به نحو آفاق جديدة. . .

المقال الثالث

بعض شروط الاجتهاد: عرض مسهب

ألف) الأدب العربي:

(علم الصرف والنحو واللغة و. . .) وظهور الكلمات

تحظى مسألة الإلمام باللغة العربية وآدابها من علم الصرف وعلم النحو وغيرهما من علوم اللغة بأهمية قصوى للمجتهد؛ نظراً لأنّ استنباط الأحكام الشرعية يمرّ حُكماً عبر التعاطي مع الكتاب والسنّة، وهو شرط لا يشوبه أي شكّ.

فعدم إلمام المجتهد بهذه العلوم، سيكون بمثابة عقبة كبيرة أمام جهده الاستنباطي، ولهذا، لن يستطيع الإفادة من نصوص الكتاب والأحاديث. ومن هنا نجد أنّ معظم الأصوليين على وجوب الإحاطة بهذه العلوم الثلاثة كشروط أصلية لازمة للاجتهاد، ويضيفون إليها ثلاثة شروط أخرى لاكتمال الاجتهاد وهي الإلمام بعلم المعاني وعلم البيان وعلم البديع.

ينقل المحقّق القمّي عن الشيخ الثاني والشيخ أحمد البحراني قولهما بأنّ العلوم الثلاثة الأخيرة هي شروط أصلية للاجتهاد، وليس لكماله، كما ينقل عن الذريعة للشريف المرتضى اقتصاره على علمي

البيان والبديع كشرطين من شروط الاجتهاد، بينما يعتبر الآخرون من أمثال الشيخ الطوسي وابن إدريس والعلامة بأنّها من الشروط المكمّلة للاجتهاد، ثم يدلي (المحقّق) برأيه قائلاً:

«الحقّ هو أنّ بعض مباحث علم المعاني والبيان ضرورية ولازمة للاجتهاد، مباحث من قبيل القصر والخبر والإنشاء في علم المعاني، ومباحث الحقيقة والمجاز وأقسام الدلالات في علم البيان، لكن مع ذلك، كلّ ما يقع ضمن لوازم الاجتهاد ومتطلباته من العلوم المذكورة قد تمّ بحثه على الأغلب في مصادر أصول الفقه».

وينقل عن صاحب القوانين قوله:

«إذا اعتبرنا البلاغة والفصاحة من مرجّحات الأخبار، تصبح الحاجة إلى تلك العلوم الثلاثة لازمة في الاجتهاد دون شكّ».

يقول الشاطبي وهو من علماء أهل السنّة:

«الأحكام على وجوه مختلفة كما وردت في الكتاب والسنّة، وهي وجوه من قبيل النصّ والظاهر والمحكم والمتشابه والمفهوم والمنطوق وغير ذلك، لذا على طالب الشريعة أن يلمّ إلماماً وافياً باللغة العربية وعلومها، لأنّ هذا بحدّ ذاته هو ركن من أركان الاجتهاد»[1]

على أنّ الشاطبي أولى مسألة إلمام المجتهد بعلوم اللغة العربية أهمية قصوى حين قال:

«على المجتهد أن يحاكي سيبويه والأخفش في علوم اللغة العربية وآدابها»[2].

---

(1) الموافقات، ج 1، ص 4.

(2) الموافقات، ج 4، ص 115 - 118.

عالم آخر من علماء أهل السنّة يدلي برأيه وهو سيف الدين الآمدي في هذا الموضوع فيقول:

«لا جدال في أهمية تعلّم قواعد اللغة العربية وآدابها بالنسبة للمجتهد، لكن ليس بالضرورة أن يبلغ فيها درجة الاجتهاد، أو أن يناطح أساتذة هذا العلم مثل الأصمعي وسيبويه والخليل بن أحمد الفراهيدي، بل يكفيه الإلمام بدلالات الألفاظ والحقيقة والمجاز، والتواطؤ والاشتراك والنص والظاهر والعام والخاص وما يدور في هذه الدائرة»[1].

وفي هذا يقول صاحب القوانين:

«قيل: إنّ تعلّم اللغة العربية وعلومها بالنسبة للعرب غير ملزم وذلك لأنّها لغتهم الأم حيث يستطيعون استيعاب المقصود من أحاديث الرسول الكريم ﷺ والأئمة عليهم السلام، وهو قول مرفوض وغير مقبول، وذلك لأنّ المقصود من مقالة أنّ الاجتهاد رهن بتعلّم هذه العلوم، هو ضرورة إلمام المجتهد بالمسائل المختلفة لهذه العلوم، ولا فرق بأيّ طريق يقوم المجتهد بتحصيلها.

والملاحظ هنا أنّه إذا كان علماء العرب وعلى الرغم من معرفتهم الواسعة بهذه العلوم، يجدون في أنفسهم حاجة إلى الرجوع إلى مصادر اللغة العربية وآدابها للإحاطة ببعض المصطلحات واستيعاب معاني بعض الألفاظ في هذا المجال، فما بالك بغيرهم من الأعاجم ...[2].

وبالنسبة للنقاشات والمساجلات المتعلقة بهذا الشرط، قيل بأنّ على المجتهد الإحاطة التامّة بدلالات الألفاظ وبالنصّ وظاهره...

---

(1) الأحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 142.

(2) القوانين المحكمة، ج 2، ص 218.

إلخ. وقد ورد في نهاية هذا الشرط قول حول النصّ وظاهره مفاده أنّ النصوص الفقهية قليلة، وأنّ المجتهد في معظم الحالات يتعاطى مع ظواهر الألفاظ، ومن هنا كانت مسألة الإلمام بمعاني ظواهر الكلمات تمثّل أولوية بالنسبة للمجتهد، وأداة للولوج في عملية الاستنباط، لذا، فالظاهر هو قانون عام، له جذور في علم أصول الفقه ويشكّل أحد بحوثه المهمة والشاملة، وهو موضع اتّفاق المجتهدين، هذا بالإضافة إلى أنّ العرف العام أيضاً يقبل بظواهر الكلمات، وعلى أساسه تستنبط الأحكام الشرعية، يقول هذا المبدأ: إنّ تفسير أي خطاب شرعي يكون في إطار الظهور الخاص به، ما لم تبصر العين هذا الظهور.

فالظهور يمثّل حالة متقدّمة من دلالة اللفظ، وهو يتيح لنا تكوين المعنى الخاص بكل كلام، خاصة كلام الشارع في الكتاب والسنّة، وهو المعنى الأكثر صراحة ووضوحاً. فمثلاً، يحمل اللفظ أحياناً عدّة معان في آن معاً، لكنّه يظهر في الغالب في أحدها، من هذه الألفاظ لفظة أسد، التي تعني الحيوان المفترس ملك الغابة، وأحياناً نعني به الإنسان الشجاع الهصور، لكن استخدام اللفظ مجرّداً من كل قرينة يشير إلى المعنى الأصرح الذي يتبادر إلى الذهن ألا وهو الحيوان المفترس، وهذا بالضبط ما نعني به من ظهور الكلمة، وثمّة ظهور آخر يتداعى لنا من سياق العبارة وهو غير ظهور الكلمة، وتبرز أهمّيته في مسألة استيعاب المفاهيم الشرعية. على سبيل المثال، يقول معظم الفقهاء: إنّ ألفاظ العبادات والمعاملات من قبيل الصلاة والعقود وغيرها، وضعت لتشمل المعنى الأعم للصحيح والفاسد، ولكن مع ذلك حينما يستشهدون بالآية الكريمة ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ يقولون إنّها تشمل العقود الصحيحة، ولا أحد هنا يسأل بأنّه إذا كانت لفظة العقد تشمل الصحيح والفاسد فلماذا تُقصر هنا على الصحيح منها؟ والجواب بطبيعة الحال معروف، وهو، أنّ العقد الصحيح يستفاد من سياق العبارة؛ لأنّ الشارع

المقدّس عندما يأمر بوجوب الوفاء بالعقود والالتزام بها، فمن البديهي أنّ مقصوده العقود الصحيحة، وليس الفاسد منها، وهنا نستبين أهمية الظهور السياقي ودوره المهمّ في الفهم الاجتهادي.

وتأسيساً على ذلك، نرى أهمية مجموع الدلالات اللفظية والسياقية التي تحدّد ظهور الكلمة أو الكلام في معنى معيّن، والتفاعل بين هذين النمطين للظهور وانسجامهما في معنى واحد، وأخيراً تشخيص المجتهد، هذه العوامل بمجموعها تنطوي على أهمية قصوى.

إنّ هذا الموضوع يتّسع لبحوث عريضة لا يسع المجال هنا لذكرها، ولكن هذا لا يمنع من الإشارة والتنويه إليها: كيف تتبدى الدلالات الوضعية، والسياقية منها على وجه الخصوص؟ كيف تنشأ؟ ما هي طبيعة العلاقة التي تربط بينها؟ كيف نتثبّت هذه الدلالات للفظ واحد أو كلام واحد؟ وهل نجعل من ساحة المجتمع معياراً لذلك، أو نجعل من مرحلتنا الزمنية الخاصة معياراً لاستيعاب ذلك الظهور؟ هل إنّ عصر نزول النصّ وعصر الرسول الكريم ﷺ والأئمة عليهم السلام هو معيار الظهور؟ أم أنّ المعيار هو المرحلة الزمنية الآنية وذلك في ضوء مسار التحوّلات والتطورات التاريخية للألفاظ؟ الآراء كثيرة ومتشعبة في هذا المجال، للشهيد الصدر بحث في غاية الأهمية حول أهمية البعد الاجتماعي في فهم النصّ، يمكن درجه كفرع من فروع مسألة ظهور الألفاظ، وهذا البحث يهمّ كل مجتهد، وعلى وجه التحديد المجتهد المعاصر، والهدف من التأكيد على مسألة المعاصرة هو لجهة أنّ المجتهد في العصر الحاضر يعيش عصراً مزدهراً من الانفتاح والانطلاق ارتقى فيه مواقع متقدّمة في قيادة المجتمع والأمة، ومخلّفاً وراءه عهوداً من العزلة والانكفاء. قيادة مرجعية تكون قادرة على إحضار الفقه في خضم المجتمع الذي يشهد في كل يوم جديداً ويعيش في كل لحظة حدثاً، لا بل يعيش تراكماً حدثياً ليس لأحد في زحمته أن يلتقط أنفاسه

فما بالك الردّ على الاستفهامات والاستجابة للمتطلبات، وأحياناً حتى الإجابات المفيدة المقنعة لا تأتي بنتيجة ولا تكون مؤثرة، فيبقى الوضع على ما هو عليه، وهنا يأتي دور المجتهدين الكبار في العصر الحاضر ليتدبّروا الأمر ويقدّموا الحلول المناسبة والناجعة لجميع المعضلات العالقة.

لقدكان الشهيد الصدر في طليعة المجتهدين الذين استشرفوا آفاق هذا الموضوع وتنبّأوا بمآلاته حيث دوّن كتاباً يضمّ عدّة مقالات خصّص إحداها لموضوع التحوّل في الاجتهاد، ارتأينا هنا اقتباس جزء منها وأوردناه تحت عنوان «العرف؛ البعد الاجتماعي في فهم النصوص»، حيث يمثل هذا الأسلوب نهجاً متكاملاً لرفع معضلات المجتمع التي نحن بصددها الآن. إنّ على الفقهاء الوقوف طويلاً عند البعد الاجتماعي للنصوص وقراءته بدقة وإمعان، وإذا كانت ثمّة اقتراحات في جعبتهم فليتفضّلوا بطرحها على الملأ، آملين أن تفضي هذه النقاشات والحوارات والمدارسات إلى إزالة العقبات وتقديم صيغة منطقية علمية لجميع المشاكل.

في موضوع ردّ الفروع إلى أصولها، نركّز على مسألة البعد الاجتماعي في فهم النصوص.

ب) أصول الفقه والمنطق:

يتبادر إلى الذهن سؤال حول المقدار الذي يجب على المجتهد تحصيله من هذين العلمين لكي يتمكّن من عملية الاستنباط؟ إنّه هاجس لطالما شغل بال كبار العلماء والفقهاء المصلحين، فقد كان الإمام البروجردي رحمه الله ما يفتأ يكرّر في محاضرات الفقه للمرحلة العليا (الخارج) قائلاً: إنّ علم أصول الفقه في زماننا هذا قد أصابه الترهّل والتضخّم، وإنّ زوائد المباحث وحشوها قد أفقدته اعتداله وتوازنه،

وكان رحمه الله يتجنّب تدريس هذه الزوائد والخوض فيها ما أمكنه ذلك.

وكذلك الحال بالنسبة للوالد المرحوم آية الله العظمى الفيض، الذي انقطع عن تدريس علم الأصول للمراحل العليا (الخارج) وذلك في أوائل تبوّئه مقام المرجعية، وانصرف إلى تدريس الفقه حتى آخر عمره رحمه الله. وكان يردّد دائماً بأنّ تعلّم علم الأصول ضروري بالمقدار الذي يكون عوناً وسنداً يتكئ إليه المجتهد في استنباط الأحكام، لكنّا نرى بأنّ هذه الزوائد والحواشي انتشرت في الساحة الفقهية تحت مسمّى البحث والتحقيق في علم أصول الفقه، وازدهر سوقها في الحوزات العلمية، فصرفت المجتهد عن الاشتغال بالفقه وهمومه، وأضعفته وأنهكته.

وعن المقدار اللازم تعلّمه من هذين العلمين، يقول الإمام الخميني:

«حاجة المجتهد إلى علم المنطق هي بمقدار تمكّنه من تعيين القياس، وترتيب الحدود، وتنظيم الأشكال المنطقية، وتمييز القياس الاقتراني عن الاستثنائي، واستيعاب مفاهيم المنتج والعقيم، والإلمام بمحاورات المنطق المتداولة، ليكون ثابت القدم راسخ العقيدة في استنباط الأحكام، أمّا عن تفاصيل القواعد المنطقية ودقائق المسائل التي لا تجري على ألسنة الناس والعرف، فهي لا تفيد الاستنباط في شيء، وبالتالي تنتفي الحاجة إلى تعلّمها»[1].

ثم ينتقل إلى بيان المقدار اللازم من علم أصول الفقه فيقول:

«لا يخفى ما لعلم الأصول من أهمية بالنسبة للفقه، ولكن في

---

(1) رسالة الاجتهاد والتقليد، ص 96، 97، 98.

حدود العلم بالقواعد والمسائل التي تعين المجتهد على استيعاب الأحكام الشرعية، لا المسائل التي لا طائل من تعلّمها ولا تعدو كونها حشواً وزوائد، والتي يكون تركها أولى، فالمسائل المفيدة في فهم الأحكام الفقهية ليست تلك السلسلة الطويلة من الدراسات والبحوث المسهبة التي راجت أخيراً في أوساط الحوزات، والتي حبذا لو تهمل، أو على الأقل قصرها وخصرها، والالتفات إلى ما هو أهمّ (أي علم الفقه)».

بعدها يردّ الإمام الخميني رحمه الله على الأخباريين الذين وجّهوا سهام نقدهم إلى علم أصول الفقه، وحملوا عليه معتبرين إيّاه علماً لا ينفع، بل ضرر صريح بحسب زعمهم، فيقول:

«أولئك الذين يجرّدون علم أصول الفقه من كل فائدة وينكرون أنّه المدخل إلى الفقه، لا شكّ إنّ في آرائهم خطلاً وتطرّفاً، لأنّه في زماننا هذا يتعذّر استنباط معظم الأحكام الفقهية دون توظيف علم أصول الفقه والاستفادة من قواعده، وعن تعليلهم لذلك بمقارنة عصر الأئمة عليهم السلام بعصرنا أو بالعكس، يُلبسون الأمر غير لباسه وذلك للفوارق والاختلافات التي تميّز العصرين. أظنّ أنّ انتقاد الأخباريين وطعنهم في الاجتهاد وإنكارهم علم أصول الفقه، وتأسيس أحكام الفقه على الأصول، ناشئ عن محاكاة بعض مصنّفات أصول الفقه لأسلوب أهل السنّة في طريقة الاستدلال والنقض وإبرام المسائل، ولهذا اعتقدوا بأنّ أسس الاجتهاد عند مجتهدي الشيعة ما هي إلا اقتباس لأصول الاستنباط لدى أهل السنّة في استخدام القياس والاستحسان والظن لتحصيل الأحكام الفقهية، بينما الواقع غير ذلك تماماً، والمطّلع على أساليب الاستنباط لدى المجتهدين سيدرك بأنّ مجتهدي الشيعة في استنباطهم للأحكام يعتمدون الكتاب والسنّة

والإجماع - الإجماع الذي يكشف عن دليل معتبر- ولم يتجاوزوا هذا الإطار مطلقاً، ولا يعيرون إجماع أهل السنّة اهتماماً».

ثم يختم الإمام الخميني بحثه الشيّق هذا بالقول:

«وللحقيقة والإنصاف نقول: أنّ الأخباريين في نقدهم علم أصول الفقه وطعنهم فيه قد عبّروا عن موقف الإفراط، وبنفس المقدار عبّر المتحمّسون لهذا العلم عن موقف التفريط حينما اعتبروه علماً مستقلاً قائماً بذاته وليس مقدمة للفقه. حيث نجد اليوم شريحة من رجال الحوزات العلمية يفنون عمرهم في تحصيل بعض البحوث في علم الأصول التي لا طائل من ورائها ولا فائدة ترجى منها للفقه، ظنّاً منهم بأنّه علم مستقل وأن اكتسابه يورث كمال النفس وصفاءها، نقول إنّ هذا كلّه يعدّ من المبالغة والتفريط، إن لم نقل تقصير، وإذا كانوا يحتجّون بأنّ الاشتغال بمباحث الأصول مدعاة لاستقامة الذهن، ورجاحة العقل، والإلمام بخفايا الاجتهاد ودقائقه، فهي حجّة واهية ومرفوضة».

ومن ثمّ يوصي الإمام الخميني القراء ببعض الكلمات قائلاً:

«يستحيل على العقل السليم أن يأمر بإفناء العمر هباءً وسدى، لذا ينبغي صرف الجهود في مصارفها المفيدة التي تعود بالنفع على صاحبها، في الدار الدنيا والآخرة، أعني على الفقه وهو القانون الذي ينظّم شؤون الدنيا وينتهي إلى سعادة الآخرة وجزيل ثوابها، والتقرّب إلى الله والفوز برضاه.

على الذين يطلبون العلم ومفاتيح السعادة أن ينهلوا من علم أصول الفقه على قدر الحاجة لا أكثر ولا أقل، وأن يتجنّبوا الخوض في

الزوائد والحواشي العقيمة، أو ترشيد ذلك على الأقل، وأن ينكبّوا بدلاً من ذلك على تحصيل الفقه ودراسته خاصة المسائل كثيرة الابتلاء»[1].

زوائد علم الأصول:

في مبحث الأوامر، يقول الشيخ المظفر:

«إنّ دلالة صيغة الأمر على الوجوب موضع خلاف،، فبعضهم يقول: بأنّه للطلب الوجوبي، والبعض الآخر يقول: بل هِو يشمل الوجوب والندب، وقال غيرهم: بل هو مشترك لفظي بينهما (أي الوجوب والندب)، وآراء أخرى تذهب مذاهب غير هذه.... الحقّ هو أنّه صيغة دالة على الوجوب وظاهر فيها في حال انعدام القرينة، وإحراز هذا الظهور بالمقدار الذي قيل بالنسبة للفقه والاجتهاد في علم الفقه كافٍ، ولا حاجة لغير ذلك.... لعلّه من المفيد من الناحية العلمية (حيث لا فائدة يرتجيها الفقه منه على الإطلاق) أن نبحث منشأ هذا الظهور...»

ثم ينكب على بحث مسهب وطويل حول هذا الموضوع لا فائدة ترجى منه للفقه أبداً، وهذا يؤيّد قولنا بأنّ علم الأصول يزخر بهذا القبيل من المسائل التي لا تفيد الفقه مثقال ذرة.

ويتابع الشيخ المظفر بحث مقدمة الواجب فيقول:

«لا فائدة فقهية ترجى من وراء هذا البحث مطلقاً، وهو بعيد كل البعد عن هدف علم الأصول وهو الاجتهاد واستنباط الأحكام الفقهية، لا بل هو لغو وعبث ليس إلاّ».

وعلى الرغم من نعته هذا البحث بهذه النعوت والأوصاف، نراه

---

(1) رسالة الاجتهاد والتقليد، ص 98.

يُفرد بحثاً مطوّلاً في كتابه الوجيز أصول الفقه حول الموضوع المذكور اتّسع لحوالي 35 صفحة.

ثم انتقل البحث حول أصول الفقه إلى المجلات، حيث نشرت مجلة مرآة التحقيق نقداً تحليلياً يتعلّق بمناهج تدوين وتدريس هذا العلم من خلال مقالة خاصة في هذا الموضوع[1]، نقتطع فقرة منها كي يطّلع عليها الباحثون ويعبّروا عن آرائهم بشأنها:

«حياة الفقه وتجدّده رهن بحضوره في الحياة العملية للمجتمع وتفاعله مع همومه، وحيث يعمل علم أصول الفقه على رفع العقبات التي تعترض طريق الفقه فهو نابض وحيّ، وبنفس الطريقة عندما يتخلّى الفقه عن أداء رسالته أو يؤدّيها منقوصة غير مكتملة، فإنّه سيفقد أهميّته وثقله، وكذا علم الأصول عندما يستقيل من مهمّته ويترهّل ويتخلّف عن إيجاد لغة تفاهم مشتركة مع الفقه من خلال الانكباب على القضايا التي لا تلامس ضروريات الفقه وأولوياته، والعزوف عن القضايا والمسائل الخطيرة، فإنّه لا شك سيفقد مكانته وأهميته، وليس هذا شأن خاص بعلم أصول الفقه بل بجميع العلوم القواعدية والآلية التي ترتبط بأحد عناصر المعادلة الثلاثية «الحياة» و«الفقه» و«علم الأصول». إنّ تمدّد الفقه وانبساطه يجب أن يتناسب طردياً مع تمدّد الحياة واتّساعها، وبالتبع انعكاس ذلك التمدّد والتطوّر على أصول الفقه.

من هذه الزاوية فإنّ تطوّر الفقه يضع بالضرورة أمام علم أصول الفقه ظروفاً ومتطلبات جديدة قد تفضي إلى تعطيل بعض بحوثه السابقة، إذ إنّ المباحث الأصولية لا تجمد أو تتحجّر على مرحلة زمنية

(1) مرآة التحقيق، السنة الثالثة، العدد الثالث، ص 4 فما بعد، مقالة الفاضل الأستاذ مهريزي بعنوان ببليوغرافيا علم أصول الفقه لدى الشيعة، مهدي مهريزي، ص 10- 29.

معيّنة، بل هي متحركة مع حركة الزمان لا تتخلّف عنه، ألم يدخل موضوع السببيّة وبطلانه في ردّ ابن قبّة في دائرة الأصول[1]»؟

ونخال أنّ سرّ هذه المسائل يكمن في الجواب البليغ للأصولي الفذّ الآخوند الخراساني في أنّ حاجة الاجتهاد وأصول الفقه إلى الفقه رهن بمتغيّرات الزمان والأفراد وبقية العوامل. يقول الآخوند الخراساني:

«لا مناص من الرجوع إلى علم الأصول في استنباط الأحكام الفرعية واستخراجها من أدلتها، ولا فرق في ذلك بين الأخباري والأصولي، بلى، قد يختلف مستوى الحاجة إلى علم الأصول، لأنّ طبيعة المباحث الفقهية وعنصر الزمن وقدرة الفقيه وخصوصياته متغيّرة، لذلك نلاحظ بأنّ أسلوب التخريج كان سمة الاجتهاد في القرنين الأولين، ولم تظهر الحاجة بعد إلى البحوث الأصولية التي ميّزت الأدوار اللاحقة»[2].

وانطلاقاً من هذه الرؤية، فإنّ الحديث عن حاجة علم أصول الفقه إلى «التنقيح» و«التهذيب» في عصر انفتاح الفقه واتّساع آفاقه لم يكن يشكّل كبيرة من الكبائر كما كان الأمر في السابق، بل كان يعدّ في المنظور الواقعي اتّباعٌ لنهج السلف الصالح، يقول أحد أساتذة الحوزة العلمية في قم: «إنّ المسألة الأهمّ في عملية تدوين وتهذيب النصوص والمناهج الدراسية في الحوزة العلمية أو على صعيد تدوين المباحث الفقهية والأصولية هي تشذيب وتهذيب تلك النصوص والمناهج من البحوث القليلة الأهمية والفرضيات العقيمة والمطوّلة.

---

(1) فوائد الأصول، ص 24.

(2) كفاية الأصول، ص 468، مؤسسة آل البيت.

إنّ طرح بعض الموضوعات والفرضيات المعقّدة أو تدوين النصوص المغلقة التي لا تحمل ولن تحمل مردوداً عملياً محدّداً بحجّة أنّها تشحذ ذهن الطالب وتروّض عقله، وتحفّزه على البحث والتحقيق، أمر غير مقبول؛ ذلك لأنّ متطلبات المجتمع في العصر الراهن في تزايد مستمر، وعلى الحوزات العلمية أن تواكب هذه المسيرة المتصاعدة، وترفده بالبحوث العقيدية والأخلاقية والفقهية والحقوقية والاقتصادية والثقافية التي تطفئ ظمأه وتلبّي حاجته، وأي تهاون في هذا الموضوع خطيئة لا تغتفر[1]».

ومن هذا الباب، فإنّ تنقيح وتهذيب الأصول يجب أن يتمّ في ضوء هذه المحاور العملية:

أ ـ حذف البحوث العقيمة والمطوّلة.

ب ـ اختصار البحوث القليلة الأهمية.

ج ـ خلق الانسجام والترتيب بين البحوث المهمة والعملية، التي ربّما تكون متفرّقة أو منسية.

إنّنا في الحقيقة أمام تلّ من البحوث العقيمة والمطوّلة في علم الأصول التي لا تدرّ أدنى فائدة على عملية تحصيل الفقه، ولو شئنا استعراضها بالتفصيل لتطلّب ذلك مجالاً واسعاً أنّى للمقام أن يسعه، ولكن للأهمية التي يشكّلها الموضوع في مسألة تجدّد الفقه، والتي قد تلهم أهل الخبرة إلى التماس الحلول العملية، نقوم هاهنا باستعراض عناوين تلك المباحث بشكل سريع وموجز، ولكن قبل ذلك ننوّه إلى أنّ هذه العناوين تشمل بحوثاً ربّما ستكون مفيدة يوماً ما أو أنّها تشكّل مادّة خصبة بالنسبة للعلوم أخرى، لكنّ دورها في عملية تحصيل

(1) كيهان انديشه، العدد 29، ص 29، مقالة آية الله محمد إبراهيم جنّاتي.

الأحكام الفقهية ضعيف، وبالتالي يمكن الاستغناء عنها هنا حصراً، وهذه البحوث هي التي اتّفق الأصوليون على عدم أهميتها. عناوين هذه المباحث هي: الشرط المتأخر، الصحيح والأعمّ، الطلب والإرادة، المشتق وتفصيلاته بما في ذلك البسيط والمركّب، تصوير موضوع العلم، المقدمات الداخلية للواجب، وجوب مقدمة الواجب، تعريف الوضع، هل استعمال اللفظ في الموضوع له بالوضع أم بالطبع؟، هل إنّ وضع الألفاظ بإزاء معانيها من «حيث هي» أم «بما هي مرادة لألفاظها»؟ هل للمركب وجود مستقل؟ إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أو الشخص منه، المعنى الاسمي، المعنى الحرفي، الأصول اللفظية الخمسة، جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ومسائل من قبيل جواز أمر الآمر مع علمه بعدم شرط ذلك، الفرق بين الماهية المهملة والماهية اللا بشرط المقسمي، الفرق بين اسم الجنس والإطلاق ونظائرهما اللذان تنتفي أهميتهما في عملية استنباط الأحكام الشرعية.

هذه باختصار أهمّ العناوين التي جاءت على لسان العلماء، وثمّة عناوين أخرى وردت في مصادر علم الأصول، وهي:

1 ـ التعاريف، حول تعريف الموضوع ذكر صاحب الكفاية في مواضع عدّة:

أنّ أهل الخبرة قدّموا بعض التعاريف للموضوع، تعرّضت إلى النقض والإبرام، وهي في مجموعها لا تحمل أي فائدة لعلم الأصول أو الفقه على الإطلاق، وهذه التعاريف لفظية غير منطقية حتى يمكن نقدها وتحليلها.

2 ـ لا طائل من وراء البحث عن الحقيقة الشرعية والمتشرعة وذلك لأنّه ليس من حالات مشكوكة تكتنف الخطاب الشرعي.

3 ـ لا أهمية للاشتراك بالنسبة للفقه.

4 ـ المشتق أيضاً غير مجدٍ لعلم الفقه، ولعلّ الفائدة الوحيدة هي موضوع التغوّط تحت الشجرة المثمرة.

5 ـ مسألة الضدّ حيث كان الشيخ البهائي أول من أنكرها.

6 ـ هل يشمل الخطاب القرآني «يا أيّها المؤمنون» المعدوم والغائب زمن الخطاب أم لا؟

7 ـ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ أمر ليس له أدنى أهمية للفقه.

8 ـ الظنّ الموضوعي الذي قال عنه الإمام الخوئي: «لا يخفى أنّ البحث عن إمكان أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم آخر يخالفه، أو يماثله، أو يضادّه، وعدمه إنّما هو بحث علمي بحت لا تترتب عليه ثمرة علمية أصلاً».

9 ـ السببية: على الرغم من معارضة الأصوليين لسببية الأشاعرة والمعتزلة لاعتقادهم أنّها تخالف الإجماع والروايات، إلاّ أنّهم يستندون عليها في بعض مباحث علم الأصول، من جملتها إجزاء الأمر الاضطراري أو الظاهري والاختياري عن الواقعي، إمكان التعبّد بالظنّ، الأصول الأساسية للتعارض، التخطئة والتصويب في الاجتهاد، تغيّر رأي المجتهد.

10 ـ حقيقة التقليد إن كان التزاماً أو عملاً، بحث يخلو من أي فائدة للفقه.

وإليكم البحوث والموضوعات قليلة الأهمية نسبياً:

1 ـ الإجماع، بالنظر إلى أنّ هذا البحث هو صغرى بحث الخبر الواحد، لذلك يمكن تلخيصه وإلحاقه به.

2 ـ الاستصحاب: لقد أفرد المرحوم الشيخ حوالي 110 من رسائله لبحث هذا الموضوع، حيث يحتاج إلى شهور لمطالعته، في حين إذا اتّفقت الهمم على إخراجه في لباس جديد، فلن تستغرق مطالعته أكثر من أسبوعين على أكثر تقدير.

ختاماً نقول، من المفيد أن يعاد النظر في مناهج أصول الفقه، وأن ينظر الأساتذة الأفاضل المسؤولين في الحوزة العلمية بعين الاهتمام لهذا الموضوع ويضعوه في صدر أولوياتهم.

في عالم اليوم، لم يعد مقبولاً أن تتكرّر البحوث والمناقشات حول المناهج الدراسية نفسها دونما تغيير، بل يجب أن تواكب هذه المناهج التطوّر الحاصل عبر مراجعتها وإعادة صياغتها كل بضعة أعوام، ولنقولها بصراحة وجرأة، من أنّ بعض المناهج الدراسية من قبيل رسائل الشيخ الأنصاري وكفاية الآخوند قد هرمت وشاخت ودنا أجلها.

وأحسب أنّ حديث التغيير والتطوير هذا يجب أن يشمل كتب الفقه أيضاً، فيا حبّذا لو جرت مراجعة شاملة للمصادر الفقهية القليلة الفائدة والغريبة عن قلب الحياة العملية، وتركيز الجهد على المسائل والقضايا التي تهمّ الإنسان المعاصر، فأيّ فائدة في تدريس كتب العتق والإيلاء واللعان، أو المسائل الفقهية الخاصة بالعبيد والإماء وغيرها من الموضوعات التي عفا عليها الزمن؟! أليس الأجدى أن نتوجّه بفقهنا إلى مسائل العصر واهتماماته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها، ونثري كتبنا الفقهية بمباحثها العميقة؟! ففي هذا التوجّه فائدة للفرد والمجتمع الإسلامي على السواء. نأمل أن يأتي اليوم الذي يبدأ فقهاؤنا المخلصون بتشذيب الفقه وتخليصه من سمنته وترهّله، وأن يعيدوا إليه نضارته وحيويّته السالفة.

ج) ملكة ردّ الفروع إلى أصولها أو ما يسمّى ملكة المطابقة:

شرط آخر من شروط الاجتهاد له أهميته الخاصة، وهو التفريع الذي يعني مواظبة المجتهد على ردّ المسائل الفرعية الفقهية إلى أصولها العامة وتكرار هذا العمل لتقوية ملكة الاستنباط والاجتهاد عنده واكتمالها، وذلك لأنّ الاجتهاد يندرج تحت لواء العلوم العملية، وإنّ القيام بالعمل وتكراره له فعله وأثره الجسيم، ومن هنا نرى هذا الشرط يحظى بأولوية خاصة بين سائر شروط الاجتهاد.

يقول المحقق القمي[1]:

«الشرط الحادي عشر أن يحظى المجتهد بملكة قوية، وطبع مستقيم وذوق سليم ليستطيع بهذه الأدوات ردّ الفروع إلى أصولها، والجزء إلى الكل، وعند تعارض الأدلة يقوم بتمحيصها لترجيح أحد المحتملات، وهذه الملكة إنّما هي فطرة غريزية وموهبة ربّانية يمنّ الله بها على بعض العلماء دون غيرهم».

ويتابع قائلاً[2]:

«هذه الحالة ليست اكتسابية، لكن يمكن تقويتها وتعزيزها بالتمرين وبذل الجهد، وهذه الحالة أشبه بظهور الحالة الشعرية لدى الإنسان، فمن لم تكن له قريحة شعرية وطبع مرهف، لن يجود بالشعر مهما اجتهد في دراسة علم العروض وواظب على تعلّم فنونه، لأنّه سيكون هواء في شبك».

يقول السيد علي في تحشيته على القوانين:

«يعبّر بعض الفقهاء عن الملكة بالقوة القدسية، والمقصود بذلك

---

(1) القوانين المحكمة، 2/ 237.

(2) نفس المصدر السابق، ص 238.

أن يستبطن المجتهد قوة يستطيع بها توظيف القواعد العامة ومسائل الأصول وبعض القواعد من العلوم الأخرى التي تدخل ضمن شروط الاجتهاد إلى جانب القواعد الفقهية، وهو ما يطلق عليه بالتفريع الذي أُمِرنا به في الأخبار. يقول الإمام المعصوم: علينا أن نلقي إليكم بالأصول، وعليكم أن تفرعوا، وقيل في التفريع أنّه ردّ الفرع إلى أصله، وهو المطابقة ولا شيء غيره، بمعنى مطابقة المسألة الفرعية على القاعدة العامة . . ».

لا شك إنّ علم أصول الفقه يقدّم لنا القواعد العامة لنستعين بها على الفقه، ولتكون أدواتنا في الاجتهاد والاستنباط، ولكن هذا لا يعني أنّ طريق الاستنباط سيكون ممهداً بمجرّد تحصيل علم الأصول وتعلّم قواعده، من يعتقد هذا فهو مخطئ، ولابدّ من أن تزلّ قدمه في مقام الاجتهاد وتهوي به إلى حيث لا يعلم.

يقول الشهيد الصدر(1):

«إنّ من يسعى إلى استنباط أحكام الفقه بالاعتماد على ما يمتلك من معلومات أصولية فقط، يكون كالنجّار الخبير بفنون النجارة ويريد صنع بعض الأثاث الخشبي مثل السرير والأبواب والشبابيك لكنّه لا يملك أدوات النجارة اللازمة لذلك من قبيل المنشار والمسحاج . . .إلخ، ومن الطبيعي في هذه الحالة أنّه سيعجز عن صنع ذلك الأثاث، نفس الحالة بالنسبة للأصولي، إذ لن يكون بمقدوره استنباط المسائل الفقهية ما لم يسبر غور العناصر والقواعد والمسائل الفقهية، ومن ثمّ مطابقة تلك المسائل الفقهية مع القواعد العامة لعلم الأصول لاستخراج الحكم المطلوب.

---

(1) المعالم الجديدة، ص 15.

تشكّل العناصر المشتركة (القواعد العامة) لعلم أصول الفقه، والعناصر (مسائل) الخاصة لعلم الفقه محورين رئيسين، يقوم المجتهد بشدّهما إلى بعضهما، لذلك، كان لزاماً على المجتهد أن يعتني بهما معاً، إذ لا يمكنه أن يستغني بأيّ منهما عن الآخر.

على المجتهد أولاً أن يتقن قواعد أصول الفقه ويلمّ بها إلماماً، ومن ثمّ ينتقل إلى فروع الفقه المختلفة، ليصون نفسه من عثرات الاجتهاد وزلاّته.

إنّ علم أصول الفقه هو النظرية، وأمّا الفقه فهو مطابقة الأدلة الفرعية مع الكتاب والسنّة في ضوء هدي تلك النظرية الأصولية، وهذه المطابقة هي عملية غاية في الأهمية، إذ تحتاج إلى الغوص في دقائق المسائل وغوامضها، والتنقيب عن غرائب المطالب ونوادرها.

لا يكفي المرء إلمامه بالقواعد العامة لعلم أصول الفقه إلماماً تاماً ليعطيه جواز الخوض في المسائل الفقهية للآيات والروايات بشكل عشوائي، ويعتلي مرتبة الاجتهاد، بل عليه أن يخطو خطوة مهمّة أخرى في هذه المرحلة ألا وهي التمرّس على طرق مطابقة العناصر المشتركة لعلم الأصول مع عناصر الفقه، ومن ثمّ الاحتياط لشروط كل منهما، وهو أمر لا يقوى عليه إلاّ من آتاه الله حظاً عظيماً من العلم والممارسة والتمرين والدقة.

أم حسب المجتهد أنّه يكفي لممارسة الاجتهاد، دراسة علم الأصول وتعلّمه حجّية الظهور كقاعدة عامة، أو أن يضع يده على رواية علي بن مهزيار التي تحدّد حالات الخُمس، ليستنبط منها في إطار حجّية الظهور، أنّه ليس على إرث الأب لأبنائه خمس؟

بالتأكيد هذا ليس بكافٍ، إذ عليه الاشتغال على هذه الرواية واستخراج مداليلها بدقّة ورويّة، ودراسة طبيعة هذه المداليل بعرضها

على العرف العام، ومن ثمّ دراسة كل ما يتّصل بهذا الظهور العرفي بتأمّل وإمعان شديدين، بعد ذلك الاستعانة بالقرائن والأمارات داخل النصّ أو خارجه، ليصل في نهاية المطاف إلى مطابقة حجّية الظهور العرفي على مسألة الإرث المذكورة بأمانة وصدق.

إذاً، ـ كما نرى ـ فإنّ الجهد الحقيقي يبدأ بعد تعلّم المجتهد القاعدة الأصولية، وهو تحديد طبيعة الظهور للنصّ، والسؤال: ما العمل إذا لم يكن ثمّة انسجام بين الظهور؟ بأيّ ظهور نقتدي؟

من أجل تحديد طبيعة الظهور العرفي، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار جميع الظروف والملابسات التي تحيط بالمسألة، وعندما تكون شروط ظهور النصّ محرزة للمجتهد، يستطيع الاجتهاد حينذاك.

لتقريب هذه المسألة إلى الذهن، نستعين بمثال من علم الطب. من البديهي أنّ الملمّ بقواعد هذا العلم إلماماً تامّاً، يحتاج إلى ممارسة أقصى درجات الدقّة والمهارة والصبر وضبط النفس، من خلال استحضاره القواعد والقوانين التي تعلّمها في هذا المجال، وتطبيقها على مريضه أثناء معالجته.

في موضوع مطابقة الاجتهاد الذي نحن بصدده، يقول الشهيد الثاني في كتابه قواعد الأحكام:

«يشترط مع ذلك أن تكون له قوة يتمكن بها من ردّ الفروع إلى أصولها واستنباطها منها وهذه هي العمدة في هذا الباب».

د) التركيز على الظهور العرفي والبعد الاجتماعي في فهم النصوص:

من شروط الاجتهاد الاهتمام بالعرف وهو بحث جليل النفع غزير الفائدة ينبغي لكل مجتهد أن يتدبّر أمره وينقّب سرّه، خاصة للمجتهد المعاصر، الذي يعيش تحوّلات عصر الثورة الإسلامية، وحلول

القوانين الوضعية الأوروبية محلّ التشريعات الإلهية، وقد ألفى نفسه أمام خضم هائل من المشاكل والمسائل المعقّدة، والعاقل تكفيه الإشارة.

يقول الأستاذ الشهيد الصدر:

الموضوع الذي يفرض نفسه في هذه المناسبة هو:

إنّ محاولة المجتهد قراءة نصّ معيّن واستيعابه واستنباط الحكم الفقهي من ثناياه، واستخراج معنى لفظ معيّن، هل يعني ذلك أنّ الدورة قد اكتملت وأنّه قد بلغ غايته؟

الجواب هنا قد يكون بالإيجاب أو النفي، بالإيجاب إذا كان ذلك المجتهد يجمد في استنطاقه للنص الشرعي على مفهوم اللغة وحدود مفردات النصّ ويركّز على دلالاته الوضعية والسياقية من دون محاولة التصرّف في سعة دلالات النصّ، ثم يترك باقي المسائل لعدم إلمامه بها، أي أنّ أهمّ ما يهمّه هو تنضيد الدلالات إلى جانب بعضها وتحصيل الظهور اللفظي منها.

وبالنفي، لأنّ مجرّد الحصول على الظهور اللفظي واستيعاب المعاني اللفظية لا يجزئ ولا يوصل إلى الغاية المطلوبة، ذلك لأنّ قراءة المجتهد للنصّ يجب أن تكون في إطار معرفته الوثيقة بالمشهد الاجتماعي من مختلف زواياه، ليحيط بالآراء المتعدّدة التي توجب تمايز الأفراد وتباينهم، حتى يتمكّن من الارتقاء بنظرته إلى حالة الوعي الجمعي والإطار الذهني العام، وهذه بدورها تهيّئ القاعدة التحتية للفهم المشترك إزاء التعاطي مع مختلف المفاهيم والحالات بضمنها الحالة التشريعية، حيث يدرسها المجتهد تحت مسمّى ظروف الحكم والموضوع (الحكم ومتعلّقه)، ويمكن تمثيلها بالعبارة التالية: من يستحوذ على ماء الجدول أو خشب الغابة فهو مالكه، من هذا الدليل

نستنبط بأنّ من يستحوذ على ثروة طبيعية فهو مالكها، دونما تمييز بين الخشب والماء أو أي ثروة طبيعية أخرى، لأنّ الشروط المذكورة لا تقصر متعلّق الحكم على الخشب والماء اللّذين حدّد ظهورهما اللفظي والسياقي.

مثال آخر: استناداً إلى الأحاديث، يتنجّس الثوب بملامسته الماء النجس، ممّا يلزم تطهيره، يستنبط المجتهد من هذا النصّ بأنّ الماء النجس ينجّس كل ما يصل إليه، وبالتالي يحتاج الشيء المتنجّس إلى تطهير، لباساً كان أم شيئاً آخر؛ هذا لأنّ العناصر المتجذّرة في العرف والذهنية العامة تأبى أن تقصر فعل الماء النجس على اللباس فقط، وعليه؛ فإنّ المجتهد يستنبط بأنّ ذكر اللباس في النصّ هو من باب المثال لا حصر المصداق ومتعلّق الحكم.

تمثّل هذه العناصر مظهراً مهمّاً من مظاهر الفهم الاجتماعي للنصّ والعرف العام، وقاعدة فكرية مشتركة لتعميم القوانين والتشريعات، لذا يلزم اللجوء إليها والتمسّك بها، لأنّ الفقيه يجب أن يقرأ أجواء النصّ والظروف المحيطة به ليتعرّف على سائر الملابسات التي تؤثّر على دلالته، وهي تعينه على استنباط الحكم المناسب لكل مسألة فقهية، مثلاً الملكية بطريق الاستحواذ في المثال الأول، والنجاسة بملامسة الماء النجس في المثال الثاني.

ويشير هذا بوضوح إلى أنّ حدود الحكم أوسع ممّا هو وارد في الرواية ومحدّد بالألفاظ والكلمات. وهذا ما يراد بالوعي الجمعي إزاء النصوص، والذي يقصد به قراءة النص من منظار الفهم العام والفهم الاجتماعي المشترك للأفراد على مختلف مشاربهم وزوايا نظرهم، وهذا قطعاً شيء مختلف تماماً عن الفهم اللفظي والسياقي للفظ. فالفهم الاجتماعي يبدأ دوره، حينما ينتهي دور الفهم اللفظي والسياقي للنص، ذلك أنّ الفقيه يبدأ مع الفهم اللغوي والدلالة اللفظية ويختم بالفهم

الاجتماعي وذلك من خلال قراءة النص في إطار الظروف المحيطة به.

ينقل الشهيد الصدر قاعدة فقهية يؤمن بها إيماناً عميقاً في موضوع الفهم الاجتماعي عن الشيخ محمد جواد مغنية، هي:

«إنّ قراءة واستنباط النصّ الشرعي العبادي يجب أن تكون في إطار الفهم اللغوي والسياق اللفظي، ولا مجال هنا من اللجوء إلى الفهم الاجتماعي والعرفي لاستنباط الأحكام، مثلاً: إذا ورد في رواية أنّ الشكّ في عدد ركعات صلاة المغرب يبطل الصلاة، يجب الوقوف عند حدود النصّ وعدم تعميمه إلى الصلوات الأخرى، ذلك أنّ بطلان الصلاة لشك معيّن هو أمر يخصّ الصلاة المعنية دون غيرها، وأنّ نظام العبادات هو نظام توقيفي، لذلك ليس للاستنباطات الفكرية الاجتماعية أدنى أثر في المسألة.

في حين إذا اتّخذ النصّ الشرعي بعداً اجتماعياً واسعاً، من قبيل المعاملات والعقود، في هذه الحالة ينبغي قراءة النصّ من منظار اجتماعي عرفي، لوجود رؤية فكرية جماعية مشتركة تربط الأفراد في هذه القضية، تساهم في بلورتها ورسم حدودها الحياة الجمعية المشتركة والإفرازات الناجمة عنها.

لذا، فإنّ قراءة النصّ في ضوء الفهم الاجتماعي العام، له أثر بالغ في تحديد آفاق الحكم ضيقاً واتّساعاً، وذلك استناداً إلى النظرة الخاصة للظروف والمصالح.

إنّ اللجوء إلى عنصر الفهم الاجتماعي في عملية قراءة النصوص الدينية واستيعابها يستند إلى مبدأ حجّية الظهور، لجهة أنّه نمط ظهوري معنائي ينسجم مع النصّ المذكور، وهذا الظهور هو حجّة عند العقلاء مثله مثل الظهور اللغوي الوضعي والسياقي ...إلخ.

وجدير بالإشارة أنّ عدوى الفهم الاجتماعي قد سرت إلى بحث

تنقيح المناط أيضاً، وفي هذا يقول الشهيد محمد باقر الصدر في مقالة له[1]:

«يتوقّف تطوّر الاجتهاد على عاملين هما: الأول هدف المجتهد وغايته، والعامل الثاني مهارته وحذاقته. المراد بالهدف الأثر الذي يتوخى المجتهد بلوغه في الحياة، أما المهارة فهي درجة التعقيد والعمق في أساليب الاستدلال في رصد الإشكالات وتصيّد الشوارد والتي تختلف في مراحل الاجتهاد».

ثم يقول في ردّه على الهدف المتوخى من الاجتهاد:

«من الضروري قبل كل شيء أن نتفق على الغاية التي تسعى عملية الاجتهاد إلى بلوغها وتسير في هديها ألا وهي تفعيل دور الفرد المسلم ليكيّف نفسه مع النظرية الإسلامية ضمن البيئة التي يعيش فيها، وهذا التكيّف لا يتحقّق إلاّ من خلال تحديد أبعاد هذه النظرية وتفاصيلها وهي مسؤولية حركة الاجتهاد بكل تأكيد، ولأجل الإحاطة بأبعاد هذا الهدف نقول: هناك مساران مختلفان في حياة الفرد، الأول تطبيق نظرية الاجتهاد على المجال الفردي الضيّق، والمسار الثاني تطبيقها على المجال الاجتماعي العام، والمسألة التي يجب الإشارة إليها هي أنّ الاجتهاد قد حقّق نجاحات كبيرة على المسار الفردي بينما أخفق في نقل هذه النجاحات إلى المستوى الاجتماعي، وفشل فشلاً ذريعاً في القيام بهذه المسؤولية الخطيرة».

هذا بالضبط هو الفقه الأحادي، والفكر الأحادي، الذي اضطرّنا إلى أن نفتح عيناً ونغمض أخرى لنشاهد نصف الهدف بينما النصف الأرقى والأسمى حُجب عنّا لظروف ووقائع تاريخية، ذلك أنّ حركة

(1) تطوّر الاجتهاد، محمد باقر الصدر، ص 35، دار روزبه للنشر، 1980.

الاجتهاد الشيعي منذ انطلاقاتها الأولى حيل بينها وبين السياسة، أو لنقل فرض عليها العزل والإبعاد، لذا، فمن الطبيعي في ظلّ ظروف كهذه أن ينكمش الفقه الشيعي في فقه أحادي البعد، بعيد عن اهتمامات الساحة الاجتماعية ومشاكلها جبراً أو اختياراً. الأمر وقف أمام انطلاقة الفقه الاجتهادي الشيعي نحو آفاق النظرة الاجتماعية طيلة مسيرته التاريخية، فكان فقهاً أحادياً معزولاً وأسيراً، وهذا ما يفسّر النظرة الفردية للفقيه الشيعي، وهي نظرة محصورة في إطار أخلاقيات الفرد المسلم وأعماله الشخصية، بعيداً عن الهمّ الاجتماعي العام، ولا ننسى دور المستعمر وسياساته في تغذية هذا المنحى الفكري وتقويته.

لكن هذا الحال لم يدم، فرياح الصحوة قد هبّت على الأمّة الإسلامية، وانتبهت إلى الخطر الذي حاق بها وكاد أن يهدّد مصيرها، فأدركت بأنّ زمن الاجتهاد الفردي المغلق قد انتهى، وأنّ الاجتهاد المعزول عن قضايا المجتمع وهمومه اجتهاد جامد لا خير فيه، وإذا لم نعمل على وصل الاجتهاد بالمجتمع وبالعكس، واستمرّت حالة القطيعة بينهما، فسينسحب ذلك على الاجتهاد الفردي كذلك.

في الوقت الحاضر، نلمس إلى حدّ ما توسّع دائرة الاجتهاد وشمولها مناحي الحياة الفردية والاجتماعية، وذلك من خلال ظهور الدراسات التي تحاول استيضاح رأي الإسلام فيما يتعلّق بالحكومة والسياسة، كذلك تطوّر مسار البحوث التي تتناول وجهة النظر الإسلامية بشأن القضايا الاقتصادية والاجتماعية، هذه المؤشرات كلّها تبشّر بخروج الفقه الاجتهادي من حالة الحصار والعزلة التاريخية التي أوقع نفسه فيها، إلى آفاق رحبة من الانفتاح والانطلاق.

للوقوف على أبعاد الفقه الأحادي عبر التاريخ، ورسم صورة واضحة عنه، نستعرض هنا مثال يتعلّق بعلم أصول الفقه وآخر عن علم الفقه:

نتحدّث قليلاً عن دليل الانسداد المعروف لدينا جميعاً، يقول هذا الدليل بأنّ تكاليف وواجبات كثيرة أنيطت بنا في الوقت الحاضر لكن لا علم لنا بمعظمها، وفي ظلّ هذه الظروف ليس من خيار أمامنا سوى الظنّ بالأحكام، ويقول بهذا الدليل جماعة ممّن يؤمنون بالظنّ المطلق.

وفي المقابل يحمل غير واحد من المجتهدين على هذا الدليل ويطعن بمقدماته الأربعة، حيث يدعو هؤلاء إلى العمل بالاحتياط بدلاً من الظنّ، ويقولون إذا كان العمل بالاحتياط يسبّب مشقة وحرجاً للمكلّف، يُعمل فيما دون ذلك، كلّ ذلك ليسقطوا دليل الانسداد.

في هذا الرأي الأخير، نرى بوضوح تجلّي روح الفردانية، وذلك لأنّ ملائمة التشريعات لمبدأ الاحتياط إنّما تكون في الحالة الفردية، ولا تصلح بتاتاً للحالة الجمعية، إذ من العسير تطبيق مثل هذه التشريعات على المجتمع؛ لأنّ عملية التخطيط والبرمجة للمجتمع لا تنسجم مع هذه الأساليب والأفكار، فالاحتياط قانون خاص يلائم حالة الفرد وسلوكياته، ولا يمكن ربط قضايا المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية بهذا المبدأ.

نموذج آخر للحالة الفردانية في الفقه الاجتهادي وهو الاعتراض الذي طرحه جماعة من المجتهدين من النمط أعلاه على قاعدة الضرر، التي تقول بأنّ الإسلام لا يأمر بحكم فيه ضرر، قائلين بأنّ هنالك الكثير من أحكام الضرر في الإسلام، من قبيل الدية والقصاص ودفع الغرامة والخمس والزكاة وغيرها من الأحكام.

كيف استنبط هؤلاء بأنّ في هذه الأحكام ضرراً وضراراً؟ أليس لأنّهم ينظرون إلى تلك القاعدة بمنظار فرداني؟ نعم، إذا كانت هذه زاوية نظرهم، فثمّة ضرر على الصعيد الفردي، ولكن يبدو أنّه قد غاب

عن هؤلاء أنّ الشريعة السمحاء تنظر إلى حياة الفرد كخلية مصغرة تنتمي إلى الجسد الأكبر وهو المجتمع، وهذا الجسد هو الأكثر أهمية ومحورية، لذلك، فإنّ هذا الضرر والضرار سيتصاغران إذا ما نظرنا إلى مصالح الفرد من زاوية المصالح الاجتماعية، وهي نظرة ستعود بالنفع العميم والخير الوفير على الجميع.

من منطلق المصلحة العامة كان القصاص حياة بحسب الرؤية القرآنية، بل إنّه الحياة بعينها، على الرغم من أنّ القصاص في بعده الفردي عبارة عن قتل ومفسدة وضرر . . .

إنّنا إذا نظرنا إلى الدين الإسلامي سنجد فيه دين التعدّدية التشريعية حيث يشمل الأحكام الواقعية الأولية والأحكام الواقعية الثانوية، والأحكام الحكومية والأحكام الظاهرية والأحكام العقلية والأحكام العرفية، وهو بحقّ دين مرونة وتسامح، ولهذا السبب نجد بأنّ معظم الأحكام والتشريعات الإسلامية إنّما هي أحكام إمضائية أقرّت القوانين التي سبقتها، عدا قلّة قليلة من الأحكام التأسيسية التي لم تكن موجودة في السابق.

لقد آمن الشهيد محمد باقر الصدر بضرورة أن يسير الفقه في مسير التطور أفقياً ليغطّي قضايا الإنسان ومشاكله، وعمودياً، بصورة عميقة وجذرية، وعن التطوّر العمودي العمقي يبيّن قائلاً[1]:

«يجب أن يتطوّر الفقه تطوّراً عمودياً عمقياً حتى يمكن أن نصل إلى النظريات الأساسية، علينا ألا نكتفي بالقوانين السطحية التفصيلية، بل يجب أن ننفذ إلى العمق، لكي نصل إلى الآراء العميقة التي تشرح النظرية الإسلامية، فمن المعلوم أنّ التشريعات الدينية التي تتناول كل

---

(1) نقلاً عن مجلة مرآة التحقيق، السنة الثالثة، العدد 15.

جانب من جوانب الحياة مرتبطة بالنظريات البنيوية والمفاهيم العميقة ارتباطاً وثيقاً، على سبيل المثال، إنّ أحكام الإسلام في إطار الحياة الاقتصادية مرتبطة بالنظام الاقتصادي الإسلامي ونظرياته الاقتصادية، وهذا الجهد لا ينفصل عن الفقه، بل إنّه يقع في صميم الضرورات الفقهية[1]».

ونرى هنا أن الشهيد الصدر قد استعان بهذه النظرية لتأسيس النظام الاقتصادي الإسلامي، حيث قال:

«يجب بذل الجهود الحثيثة في مباحث النظام الاقتصادي الإسلامي لكي نصل بالأحكام والقوانين إلى نظام اقتصادي إسلامي شامل»[2].

ثم يخلص الشهيد الصدر إلى:

«من الضروري أن نستعين بالبناء العلوي للقوانين والأحكام الإسلامية وتخطّيها إلى الأسس للكشف عن النظام الاقتصادي الإسلامي، من هذا المنطلق، فإنّنا في كتابنا هذا (إقتصادنا) نتناول بعمق الأحكام الإسلامية في المعاملات والحقوق التي تنظّم العلاقات المالية بين الأفراد، وفي نفس الوقت الأحكام التي تنظّم العلاقات المالية بين الدولة والشعب[3]».

إذا كانت عملية الكشف عن النظم الاجتماعية والتربوية والسياسية ... إلخ تعتبر من ضروريات الفقه وجزء لا ينفك عنه، فيجب على هذا الأساس أن نضع المناهج والقواعد الخاصة بعلم الأصول.

---

(1) المدرسة القرآنية / 31، دار التعارف، بيروت.

(2) إقتصادنا / 401.

(3) نفس المصدر، / 394.

الأوامر المولوية والإرشادية للمعصومين عليهم السلام:

وهي من البحوث التي تحظى بأهمية استثنائية، ولكن قبل كل شيء لابدّ أن نعرف ما المقصود بالأوامر المولوية. الأوامر الصادرة عن الرسول الكريم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام على نحوين: الأول، أوامر تبيّن أحكام الله تعالى وهي الأوامر التبليغية، والنحو الثاني روايات صادرة عن المعصومين باعتبارهم ولاة أمور الناس والقائمين على شؤونهم. ومن الطبيعي أن ينطوي التفكيك بين هذين القسمين من الأوامر على أهمية كبيرة في عملية فهم النصوص واستيعابها، ومجال الخوض في هذا الموضوع هو علم الأصول، وقد وردت بعض الإشارات في أقوال بعض الأصوليين بشأن هذا التفكيك.

يقول المرحوم النائيني في كتابه (تنبيه الأمة وتنـزيه الملة) الذي يتناول فيه الأسس الفقهية للنظام السياسي في الإسلام ما يلي:

«إعلم أن كل الوظائف المتعلقة بتنظيم شؤون البلد والمحافظة عليه وتدبير أمور وشؤون الشعب سواء كانت أحكاماً أولية متكفلة لأصل القوانين العملية الراجعة للوظائف النوعية، أو ثانوية متضمنة عقوبات مترتبة على مخالفة الأحكام الأولية، لا تخرج عن هذين القسمين، لأنها بالضرورة إما أن تكون أحكاماً نص عليها الشرع فهي وظائف عملية ثابتة في الشرع، أو لم ينص عليها الشرع فهي موكولة إلى نظر الولي لعدم اندراجها تحت ضابط خاص، وبالتالي عدم تعيين الوظيفة العملية فيها. والقسم الأول لا يختلف باختلاف الأعصار وتغيّر الأمصار، ولا يجزي فيه غير التعبد بمنصوصه الشرعي إلى قيام الساعة، ولا يتصور فيه أي وضع آخر أو وظيفة أخرى، بينما يكون القسم الثاني تابعاً لمصالح الزمان ومقتضياته، ويختلف باختلاف الزمان

والمكان، وهو موكول لنظر النائب الخاص للإمام (عليه السلام)، وكذا النواب العموميين (الفقهاء)، أو من كان مأذوناً عمّن له ولاية الإذن بإقامة الوظائف المذكورة...

كما أن ترجيحات الولاة المنصوبين من قبل الإمام (عليه السلام) في عصر حضوره وبسط يده تكون من أحكام القسم الثاني وملزمة شرعاً لا يجوز التخلف عنها، حتى إن طاعة ولي الأمر ذكرت في عرض طاعة الله ورسوله، بل وجعلت طاعة الولي والرسول في عرض طاعة الله سبحانه أيضاً، كما في الآية المباركة: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، وهذا ما عُدّ من معاني إكمال الدين بنصب ولاية يوم الغدير، كذلك تكون ترجيحات النواب العموميين أو المأذونين من جانبهم في عصر الغيبة ملزمة شرعاً بمقتضى نيابتهم الثابتة القطعية»[1].

ويؤيّد الإمام البروجردي فكرة التفكيك بين هذين القسمين من الوظائف، معتبراً أنّها تنطوي على الدقة والإبداع، فهو يقول:

«الأوامر الصادرة عن الرسول الكريم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام على قسمين: الأول، أوامر ونواهٍ لإظهار السلطنة وإقرار الولاية على غرار أوامر ونواهي القادة إلى قوّادهم وعمّالهم ومن هذا القبيل من الأوامر التي تصدر عنهم في ميادين الحرب والجهاد، وكذلك في شؤون الحياة الدنيوية، والقسم الثاني أوامر ونواه لإبلاغ أحكام الله، ومن هذا القبيل أحكام الصلاة وأداء الأغسال المختلفة وغير ذلك من الأوامر الإلهية، والتي لا تتضمّن شيئاً من إعمال الولاية، أي تقتصر على إبلاغ الحكم الإلهي وبيانه، تماماً كما يفعل الفقيه المجتهد الذي يبيّن حكم الله لمقلّده[2]».

---

(1) تنبيه الأمة وتنزيه الملة/ 67 - 68.

(2) نهاية الأصول، ص 97.

ويعتبر الشهيد الصدر من الفقهاء الذين أشبعوا هذه الملاحظة المهمّة وفي مناسبات عدّة بحثاً ودراسة في كتاباتهم، خاصة في آرائه التي طرحها حول النظام الاقتصادي في الإسلام، حيث أكّد في كتابه «إقتصادنا» على دور هذين القسمين من الأوامر وضرورة الفصل بينهما، حيث يقول:

«الثاني، إنّ نوعية التشريعات التي ملأ النبي ﷺ بها منطقة الفراغ من المذهب، بوصفه ولي الأمر.. ليست أحكاماً دائمية بطبيعتها، لأنّها لم تصدر من النبي بوصفه مبلّغاً للأحكام العامة الثابتة، بل باعتباره حاكماً وولياً للمسلمين، فهي إذن لا تعتبر جزءاً ثابتاً من المذهب الاقتصادي في الإسلام، ولكنها تلقي ضوءاً إلى حد كبير على عملية ملء الفراغ التي يجب أن تمارس في كل حين وفقاً للظروف، وتيسّر فهم الأهداف الأساسية التي توخّاها النبي ﷺ في سياسته الاقتصادية، الأمر الذي يساعد على ملء منطقة الفراغ دائماً في ضوء تلك الأهداف[1]».

بعد ذلك يحاول الشهيد الصدر بيان عقلية المجتهد في فهمه للنصوص الدينية وتعاطيه معها، فيشير إلى ملاحظة مهمّة وهي:

«وهذا النهي من النبي ﷺ عن منع فضل الماء والكلأ يمكن أن يكون تعبيراً عن حكم شرعي عام ثابت في كل زمان ومكان، كالنهي عن الميسر والخمر، كما يمكن أيضاً أن يعبّر عن إجراء معيّن، اتّخذه النبي بوصفه ولي الأمر المسؤول عن رعاية مصالح المسلمين، في حدود ولايته وصلاحياته، فلا يكون حكماً شرعياً عاماً بل يرتبط بظروفه ومصالحه التي يقدّرها ولي الأمر. وموضوعية البحث في هذا

---

(1) إقتصادنا، ص 401.

النصّ النبوي تفرض على الباحث استيعاب كلا هذين التقديرين، وتعيين أحدهما على ضوء صيغة النصّ وما يناظره من نصوص»[1].

وفي موضع آخر، يناقش المفكّر الشهيد الصدر الأضرار التي يمكن أن تنجم عن رواج النظرة الأحادية للاجتهاد في الحوزات العلمية فيقول:

«إنّ تأثير النظرة الأحادية والمشهد الفقهي المجتزأ ورسوخ النمط الفرداني في تفسير الشريعة الذي يسود أسلوب فهم النصوص الشرعية أمر واضح للعيان، فمن جهة نرى تجاهل الدور القيادي للرسول والإمام في إدارة شؤون الأمة في عملية تفسير النصوص، خاصةً في المواضع التي صدر فيها نهي عن النبي الأكرم ﷺ، على سبيل المثال نهيه أهل المدينة عن فضل الماء والكلأ، وهو يوحي بحرمة أو كراهة هذا العمل عند الرسول الكريم ﷺ، مع العلم قد لا يكون أيٌّ من الاحتمالين وارداً، وأنّ النبي الكريم ﷺ نهى عن ذلك العمل فقط ضمن صلاحياته بوصفه ولي الأمر، وبالتالي فإنّ نهيه لم يكن بمثابة حكم عام»[2].

ولأجل بيان أهمية هذه المسألة في عملية الاستنباط الفقهي، نستعرض أدناه عدّة أمثلة من الفقه:

ألف) موارد الزكاة: اختلفت الروايات حول موارد الزكاة، فبعض الفقهاء يصنّف تلك الروايات أربعة محاور، والتي تضمّ آراء متعدّدة: أوّل هذه الآراء الاستناد إلى قانون التفكيك الآنف الذكر، وذلك بأن نقول أنّ أصل وجوب الزكاة هو تشريع قرآني، ولكن تفصيل

---

(1) نفس المصدر، ص 414.

(2) تطوّر الاجتهاد، ص 15.

موارد الزكاة أمرٌ متروك لتقدير الحاكم الصالح، أمّا النصوص الصادرة عن الرسول الكريم ﷺ وعن الأئمة المعصومين عليهم السلام في هذا الشأن فهي بوصفهم حكّام الأمّة وأولياء الأمر وليسوا مبلّغي أحكام الله، لذلك، فلن يكون هناك تعارض بين الأحاديث، لأنّ ظروف العصر تختلف من إمام لآخر أو لإمام واحد خلال مرحلتين زمنيتين.

عن هذا الموضوع يقول بعض الفقهاء:

«إنّ بيان موارد الزكاة أمر متروك لتقدير الحاكم، وبما أنّ الرسول الكريم ﷺ هو ولي الأمر، فقد قرّر تسعة منابع للزكاة وذلك لمحدودية تنوّع ثروات العرب في ذلك الوقت، ويحتمل أنّه ﷺ قد وسّع هذه الدائرة في أواخر عمره الشريف، وطبّقه الأئمة المعصومون عليهم السلام في مرحلة من المراحل حيث وسّعوا موارد الزكاة لأكثر من تسعة، ولكن عندما وجدوا بأنّ أموال الزكاة المجباة كانت تذهب إلى خزائن حكام الجور والاستبداد، لتدعم قدرتهم الاقتصادية، عدلوا عن ذلك إلى سنّة المصطفى ﷺ في جعل موارد الزكاة تسعة[1].

ب) **خمس أرباح المداخيل**: لقد بيّن الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام سبب تشريع الخمس في هذه الحالة، ولكن تأخّر نزوله أثار غباراً من الغموض أمام الفقهاء، فقال بعضهم: لعلّ السبب هو أنّ هذا القسم من الخمس هو حقّ للأئمة شُرّع لرفع الحاجة، بينما الحقيقة هي أنّ أموال الزكاة كما أسلفنا كان تذهب إلى خزائن سلاطين الجور، لهذا السبب كان الأئمة يجبونه تارة ويطلقونه تارة أخرى، وكذلك هو حقّ الحكومات الصالحة في بعض العصور.

---

(1) كتاب الزكاة، آية الله المنتظري، ج 1، ص 167.

نفس هذا الاحتمال قد قلناه بالنسبة للمعادن والكنز[1] . . .، تأسيساً على هذا، فإنّ للحكّام في بعض المراحل، الحقّ في إعادة النظر في هذا الحكم، زيادة ونقصاناً[2].

ج) **التعزير**: يختلف الفقهاء حول طبيعة التعزير ومفهومه، هل هو الجَلْد التأديبي أو الغرامة المالية أو الحبس أو مصادرة الأموال . . . إلخ وقد شكّلت هذه النقاط محاور نزاع الفقهاء والعلماء، وإن كان المشهور أنّه الجَلْد التأديبي، مع اختلاف الروايات في العدد. أمثلة تاريخية وحديثية عديدة ذكرت لأنواع من التعزير وقع في عصر الرسول الأكرم ﷺ، كما طرحت آراء كثيرة حول الموضوع من جملتها أنّ التعزير هو حكم مولويّ وحكوميّ، ولكلّ حالة شروطها الخاصة بها[3]، وهذا الرأي هو مدار بحثنا هنا، وكذلك مسألة عدد الجَلْد.

يقول أحد الفقهاء في هذا الموضوع:

«إنّ اختلاف النصوص الشرعية هو لجهة تعدّد الجرائم أو تباين المجرمين من حيث المكانة الاجتماعية والسوابق. إنّ التعزير أمر تعبّدي محض، وهو ليس كالحدّ معلوماً ومحدّداً، فالغاية من التعزير تأديب المجرم وتنبيه المجتمع، ولهذا فهو يختلف باختلاف طبيعة الجرم والمجرم وظروف الزمان والمكان، الأمر الذي يفسّر اختلاف الروايات بشأنه[4]».

د . **الاحتكار**: هل إنّ حرمة الاحتكار لبعض المواد ثابتة على مرّ الأزمان؟ أم أنّ الروايات قد عنيت بالسلع المهمّة في عصرها، وللحاكم

---

(1) كتاب الخمس، ص 150، 151.

(2) كتاب الخمس، ص 150، 151.

(3) دراسات في ولاية الفقيه، ج 2، ص 343.

(4) نفس المصدر، ص 357.

الصالح صلاحية تطبيق هذا القانون الاقتصادي على السلع التي يرتئيها في عصره؟

هذا السؤال في جانب منه يرتبط بموضوع التفكيك بين الأحكام، ومن هذه الزاوية يقول بعض الفقهاء:

«إنّ قانون الاحتكار ليس حكماً فقهياً عاماً لجميع العصور وتحت أي ظرف، بل هو أمر حكومي يراعى فيه عنصرا الزمان والمكان وفي إطار متطلبات العصر»[1].

يشار إلى أنّ الشهيد الصدر ذكر أربع حالات من هذا النمط ضمن موضوع المسائل الاقتصادية[2].

هـ . **فضل الماء والكلأ:** جاء في النصوص أن النبي الكريم ﷺ نهى أهل المدينة عن منع فضل الماء والكلأ[3]، في حين يرى جمهور الفقهاء بأنّ منع الإنسان غيره من فضل ما يملكه من ماء وكلأ ليس من المحرمات الأصلية في الشريعة، ومن هنا يمكن أن نستنتج بأنّ ذلك النهي من النبي ﷺ صدر عنه بوصفه وليّ الأمر.

و . **بيع الثمر قبل النضج:** اختصم جماعة إلى رسول الله ﷺ في بيع الثمر قبل نضجه، وكان قد نهى ﷺ عن ذلك، وقد ورد في الرواية: «قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله ﷺ فكانوا يذكرون ذلك، فلما رآهم لا يدعون الخصومة، نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة، ولم يحرّمه، ولكنه فعل ذلك من أجل خصومتهم»، وفي حديث آخر: أنّ رسول الله ﷺ أحلّ ذلك، فاختلفوا، فقال: لا تباع الثمرة حتى يبدو صلاحها.

---

(1) نفس المصدر السابق، ص 647 - 648.

(2) اقتصادنا، 726 - 728.

(3) الفروع من الكافي، ج 5، ص 294.

ز . **النهي عن استئجار الأرض**: يروي رافع بن خديج قائلاً:

«نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعاً، إذا كانت لأحدنا أرض أن يعطيها ببعض خراجها أو بدراهم، وقال: «إذا كانت لأحدكم أرض فليمنحها أخاه أو ليزرعها»[1].

ونحن حين نجمع بين قصة هذا النهي واتّفاق الفقهاء على عدم حرمة كراء الأرض في الشريعة بصورة عامة، ونضيف إلى ذلك نصوصاً كثيرة واردة عن الصحابة تدل على جواز إجارة الأرض، نخرج بتفسير معيّن للنصّ الوارد في هذا الخبر وهو: أنّ النهي كان صادراً من النبي ﷺ بوصفه ولي الأمر وليس حكماً شرعياً عاماً.

ح . **تحديد الأسعار**: جاءت في عهد الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام إلى عامله مالك الأشتر أوامر مؤكدة بتحديد الأسعار، وفقاً لمقتضيات العدالة[2]، بينما نعلم بأن البائع يباح له البيع بأيّ سعر أحبّ، ولا تمنع الشريعة منعاً عاماً عن بيع المالك للسلعة بسعر مجحف، وهذا أيضاً يدلّنا على أنّ ذلك الأمر إنّما صدر عنه بوصفه وليّ الأمر، فهو استعمال لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ، وفقاً لمقتضيات العدالة الاجتماعية التي يتبناها الإسلام[3].

في بحث «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» قال الإمام الخميني (رحمه الله):

«كانت للرسول الكريم ﷺ عدّة مناصب في أمّته، مثل منصب تبليغ الأحكام الإلهية، منصب وليّ الأمر، ومنصب القضاء... ما ورد عن الرسول الكريم ﷺ والإمام علي عليه السلام في الروايات من ألفاظ

---

(1) سنن الترمذي، ج 2، ص 421، دار الاتحاد العربي.

(2) نهج البلاغة، الرسالة 53، ص 483، صبحي الصالح.

(3) دراسات في ولاية الفقيه، ج 2، ص 664 - 665.

«قضى» و«حكم» و«أمر» وما شابه، لا تعني تبيين الحكم الشرعي، إلاّ ما كان على سبيل المجاز. كما هو الحال مع بعض الأوامر الحكومية التي تبدأ بكلمة «قال»، ثم تُفهم من القرائن[1]. ثم يستعرض أمثلة من الأوامر الحكومية المذكورة في الروايات.

ط. **القضاء**: نقلت بعض الروايات قضاء النبي الكريم ﷺ بشاهد واحد وقَسَم واحد[2].

عن أبي جعفر (ع) قال:

لو كان الأمر لنا لأكتفينا بشهادة رجل واحد صالح وقَسَم الخصم في حقوق الناس[3].

ي. **أوامر زمن الحرب**: قال رسول الله ﷺ:

اقتلوا المشركين واستحيوا شيوخهم وصبيانهم[4].

لم نبتغِ من سرد هذه النقاط استعراض الملاحظات وتصحيح جميع الأقوال، بل كان هدفنا الاهتمام بهذه النقطة من زاوية الاستنباط والاجتهاد. ولأجل أن يكون الطريق سالكاً لابدّ للفقهاء والأصوليين أن يفردوا بحثاً في الأصول لتناول هذا الموضوع، ودراسة هذه النظرية من جميع جوانبها، ومن لم يقتنع فليأت باستدلالاته ويقنع الآخرين.

ختاماً، نذكر هنا بعض الموضوعات التي يمكن أن تساهم في رفع الغموض والإبهام عن المسألة التي نحن بصددها، والتي نرى ضرورة بحثها، وهذه الموضوعات هي:

---

(1) وسائل الشيعة، ج 18، ص 193، الأحاديث 2 و 3 و 4.

(2) الوسائل، ج 1، ص 50 - 56.

(3) نفس المصدر، ج 18، ص 195، الحديث 2.

(4) نفس المصدر، ج 11، ص 48، الحديث 2.

أ ـ تحديد الأوامر التبليغية والحكومية.

ب ـ كيفية التمييز بين هاتين المجموعتين.

ج ـ في مواضع الشك، هل يكون الافتراض أنّ الرسول الكريم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام مبلّغون للأحكام الإلهية أو أشياء أخرى؟

د ـ باستثناء الرسول الكريم ﷺ والإمام علي عليه السلام هل كان لبقية الأئمة أوامر حكومية؟

هـ ـ دور الزمان والمكان في الاستنباط: النظرة الواقعية، اقتضاءات العصر وعبارات من هذا القبيل، وإن لم ترد في أقوال فقهاء السلف بهذه الصيغة، إلاّ أنّه يمكن أن نستشفّ روحها وآثار خطواتها في اجتهادهم، فأهميّة عنصري الزمان والمكان في عملية الاجتهاد والاستنباط، ومستوى استجابة النصوص الدينية لوقائع الحياة اليومية، من البحوث المهمّة والحيوية جدّاً، وتتبدّى تأثيرات هذا الموضوع على عملية الاستنباط عند الفقيه عبر مرحلتين:

المرحلة الأولى، فهم كلام المعصومين، لجهة أنّهم فسّروا بعض الأحكام في ضوء صلتها بالظروف الزمانية والمكانية المحيطة بها، وليس بوصفها قاعدة ثابتة وخالدة على مدى الزمان، وهو ما أشرنا إليه في البحث السابق، وعليه فإنّ إلمام الفقيه بهذا النوع من الروايات أمر مفيد وعملي، ولا شكّ أنّه يساعد على حلّ الكثير من التناقضات والعقد.

في هذا الموضوع يقول الشيخ المطهري:

«من جملة الطرق التي تساهم في حل المتناقضات الواردة في

السير، ما يصطلح عليه بالحل العرفي الذي ينشأ بفعل مقتضيات الزمان، وهو حل عملي حتى في حل المتناقضات اللفظية، لكن للأسف، لم يعطه الفقهاء الأهمية التي يستحقّ»[1].

بعبارة أخرى، التعرّف على أوامر النبي الكريم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام في منطقة الفراغ، الذي وضعته الشريعة السمحاء أمام ولي الأمر.

المرحلة الثانية، هي أهمية النظرة الواقعية عند الفقيه، عبر إحضار الدين في حياة الإنسان المعاصر، والأخذ بنظر الاعتبار دور الزمان والمكان في النهج الاستنباطي.

يقول الإمام الخميني (رحمه الله):

«بالنسبة لأساليب التدريس المتّبعة في الحوزات العلمية، إنّني شخصياً أؤمن بالفقه التقليدي وبنمط الاجتهاد الجواهري، ولا أرى مسوّغاً في تركهما. واعتقد إنّ الاجتهاد على هذا النهج اجتهاد صحيح، لكن هذا لا يعني أنّ الاجتهاد في الإسلام جامد غير متجدّد، فالزمان والمكان عنصران حاسمان في تقرير وجهة الاجتهاد، فمثلاً قد يتبدّل حكم مسألة معيّنة عمّا كانت عليه في الماضي بفعل تغيّر الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية الحاكمة، ما يعني أنّ إعادة قراءة تلك المسألة في ضوء المعادلات الجديدة التي استجدّت قد يغيّر من طبيعتها ويجعلها تكتسب واقعاً جديداً مختلفاً عمّا كانت عليه، وبالتالي تتطلّب حكماً جديداً. على المجتهد أن يكون ملمّاً بواقع عصره»[2].

في موضع آخر، وضمن استعراضه لبعض الموضوعات التي

---

(1) جولة في سيرة الأئمة الأطهار، ص 19.

(2) صحيفة نور، ج 21، ص 98.

استقطبت الاهتمام بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، يتناول الإمام الخميني بحث «تغيّر موضوعة الحلال والحرام وتوسيع وتضييق بعض الأحكام بحسب تغيّر الزمان والمكان»[1].

يقول أحد أساتذة الحوزة العلمية:

«إحدى المزايا المهمّة للفقه الإسلامي الأصيل هي النظرة الواقعية، فالمصالح الواقعية لم تغب عن أحكام الشريعة في أدقّ تفاصيلها وأعمق جزئياتها، وليس أدلّ على ذلك من العبارة الفقهية الشهيرة «الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية»...، لذلك، فإنّ الفقيه المحيط بشؤون عصره هو الذي يمتلك رؤية فقهية أكثر مساساً بالمصالح اليومية ويخوض في المصادر الفقهية والمنابع الأولى للفقه بعين الواقعية والعملية، وهو ما يصطلح عليه الفقهاء بـ«شمّ الفقاهة». من هنا فإنّ الفقيه هو الملمّ بجوانب الشريعة إلماماً تامّاً، والمحيط بملاكات الأحكام الشرعية - باستثناء العبادات - بصورة جيّدة»[2].

ويتحدّث الشهيد الصدر عن الآثار السلبية للنظرة الأحادية التجزيئية في عملية الاجتهاد والتي من جملتها الانعزال عن الواقع الخارجي:

«من ناحية أخرى، فهم لا يحاولون قراءة النصوص الدينية ضمن الظروف والبيئة المحيطة حتى يستنبطوا القواعد، لذلك يقوم الكثير منهم بتجزئة الموضوع الواحد، لاستنباط الحكم الخاص لكلّ جزء»[3].

---

(1) صحيفة النور، ص 46.

(2) مجلة كيهان انديشه الإيرانية، العدد 29، ص 39، محمد هادي معرفة.

(3) تطوّر الاجتهاد، ص 15 و 16.

من جهة أخرى، فإنّ بعض هؤلاء الأفاضل يرى في قراءة النصوص الدينية في ضوء الحقائق والواقع أمراً غير صحيح. وهنا ينبري الشهيد الصدر إلى تحذير الفقهاء بقوله:

«إنّ عملية تبرير الواقع هي: المحاولة التي يندفع فيها الممارس ـ بقصد أو بدون قصد ـ إلى تطوير النصوص، وفهمها فهماً خاصاً يبرر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس، ويعتبره ضرورة واقعة لا مناص عنها نظير ما قام به بعض المفكرين المسلمين ممن استسلم للواقع الاجتماعي الذي يعيشه، وحاول أن يخضع النص للواقع، بدلاً عن التفكير في تغيير الواقع على أساس النصّ، فتأوّل أدلة حرمة الربا والفائدة، وخرج من ذلك بنتيجة تواكب الواقع الفاسد، وهي أنّ الإسلام يسمح للفائدة إذا لم تكن أضعافاً مضاعفة، وإنّما ينهى عنها إذا بلغت مبلغاً فاحشاً، يتعدّى الحدود المعقولة كما في الآية الكريمة ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1].

إنّ ترسيم حدود المسألة يعين على رفع هذه الازدواجية أو التناقض الظاهر، لذلك، هناك استفهامات عديدة تحوم حول هذه القضية، نشير إلى بعضٍ منها:

أ ـ هل إنّ الزمان والمكان وحدهما الذين يؤثّران في تحوّل الموضوع أمّ ثمّة عوامل أخرى؟

ب ـ هل الواقعية أن نهتم بالضرورات أم بالمصالح الاجتماعية أم أنّها بعيدة عن كليهما؟

ج ـ ما هي المساحات المسموحة والممنوعة في النظرة الواقعية؟

---

(1) إقتصادنا، ص 404 و 405.

د ـ هل يندرج عنصرا الزمان والمكان في منطقة الفراغ أم يتعدّيانه؟

هـ ـ هل الزمان والمكان والنظرة الواقعية هي عناصر حقيقية ومطلوبة لكل فقيه، أم هي خاصة بالفقيه الحاكم؟ و. . . لأجل التوضيح نستعين ببعض الأمثلة الفقهية:

1 ـ ثمّة روايات صحيحة تقول بأنّ عقوبة المرأة الزانية غير المحصنة النفي علاوة على الجَلْد[1]، لكن مع ذلك يرى جمهور من الفقهاء بأنّ حكم النفي يجب أن يكون مع وقف التنفيذ، بينما يعلّله غيرهم بأنّ هذه المرأة ارتكبت جريمة الزنا وهي ضمن محيط الأسرة، فإذا سمح لها بالخروج منه فإنّ ذلك سيفتح لها أبواب الفساد على مصراعيه[2]، وقد عاد بعض الفقهاء المعاصرين إلى حكم النفي معلّلين ذلك بوجود سجون خاصة بالنساء.

2 ـ أفتى الكثير من الفقهاء بحرمة بيع الدم مستندين إلى بعض الروايات[3]، في حين أفتى آخرون بجوازه ذلك مستندين إلى تقديم المصلحة العامة والمتمثّلة بحالات العلاج وغيرها[4].

3 ـ كما أفتى جمهرة من الفقهاء بحرمة بيع وشراء الروث، واعتبروه عملاً باطلاً، بينما قال بعضهم: لا يحتاج بيع وشراء الروث إلى نصّ شرعي، ذلك أنّ وجود منفعة تكون محل تسالم العقلاء ويدفع إزاؤها ثمناً معيّناً، تجزئ للحكم على مشروعية المعاملة[5].

---

(1) وسائل الشيعة، ج 18، ص 347، الحديث 2، و ص 348، الحديث 9.

(2) جواهر الكلام/ 41، ص 329.

(3) وسائل الشيعة، ج 16، ص 438، الحديث 2.

(4) إرشاد الطالب، ج 1، ص 21.

(5) نفس المصدر، ج 1، ص 20.

هذه وغيرها من الموضوعات من قبيل موقع العقل في الاستنباط والسنّة وسيرة المعصومين وأفعالهم ... إلخ كلّها تتطلّب مباحث جديدة وعميقة تضيق بها المدوّنات الحالية، إذ إنّ كل موضوع منها يتطلّب دراسات مستقلة ومناقشات فقهية مستفيضة.

هـ) تحقيق المناط، تنقيح المناط:

وهما شرطان من شروط الاجتهاد، على الرغم من أنّ الفقهاء لم يتناولوهما ضمن الشروط اللازمة للاجتهاد. لقد اعتبر علماء أهل السنّة ومنهم الغزالي، موضوع القياس محور الاجتهاد، وقصروا مجاري الاجتهاد على البحث عن علل الحكم حيث قالوا:

المراد من العلّة، ملاك أو مناط الحكم، ومن ثمّ فرّعوا الاجتهاد في العلل إلى ثلاثة فروع نذكرها بالترتيب:

1 - تحقيق المناط.

2 - تنقيح المناط.

3 - تخريج المناط (استنباط مناط الحكم).

يقول (الغزالي) في هذا الشأن[1]:

المراد من العلّة في المسائل الشرعية، الملاك ومناط الحكم (أي ليس العلّة الفلسفية أو المنطقية) أي الشيء الذي أناط الشارع الحكم به، وقرّره كعلامة على وجود الحكم ...

يلتقي الفقه الشيعي مع فقه أهل السنّة في الفرعين الأولين، أي الاجتهاد في تحقيق المناط وتنقيح المناط، ولا يرى أي إشكال فيهما، بل يعتبرهما على قدر كبير من الأهمية، ويفترق عنه في مسألة تخريج

---

(1) المستصفى، ج 2، ص 230.

المناط أي استنباط الحكم، فهو مرتبط بفقه أهل السنّة الذي يرون في القياس مستنبط العلّة حجّة ودليلاً.

وهنا تقتضي المناسبة أن نتحدّث قليلاً عن كلّ من تلك الفروع:

1 ـ تحقيق المناط

معناه النظر والاجتهاد في معرفة موضوع الحكم ومتعلّقه، لاستحصال المعنى الصحيح والدقيق، وهو أمر في غاية الأهمية بالنسبة للمجتهد، وكذا المكلّف، لأنّه إذا أراد هذا الأخير أن يشرب شراباً، واحتمل أن يكون خمراً، سيضطرّ إلى التدقيق فيه والإمعان بمواصفاته حتى تنجلي له طبيعة الشراب، وبالتالي يحدّد ما يجب عليه فعله، ويستنبط حكم المسألة التي هو بصددها، وإذا ما تكشّفت له مواصفات الخمر احترز منه واجتنبه.

مثال آخر: إذا أراد المكلّف أن يتوضّأ بالماء المتاح يجب عليه أولاً فحصه والتأكّد فيما إذا كان مطلقاً أو مضافاً، ومتى ما أحرز بعد الفحص أنّه مطلق، تحقّق له مناط الحكم، وجاز له التوضؤ به، ذلك أنّ حكم هذه المسألة هو جواز التوضؤ بالماء المطلق المباح. كان هذان مثالين لتحقيق المناط لمتعلّق الحكم وشروط ذلك، ولا بأس من أن نثلّث بآخر لتمام الفائدة:

نعلم أنّ الحجّ على المكلّف واجب عند الاستطاعة، وهذا يقتضي البحث أولاً في شرط التكليف ومن ثمّ الاستطاعة بحسب الضوابط، حتى نبرهن على إحرازهما، عند ذاك يقال: أنّه مكلّف مستطيع (يتوافر على شروط الاستطاعة) وبالتالي تجب عليه فريضة الحج.

مثال آخر:

شخص يريد إقامة الصلاة وشكّ فيما إذا كان لا يزال على وضوء، هنا يكون هو نفسه موضوع الحكم، وينبغي له التحقّق من ذلك، وإذا ما تيقّن من انتقاض وضوئه عليه التوضّوء ثانية.

مثال:

القاعدة القضائية المتمثّلة بالحديث النبوي الشريف «البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر»، تفرض على القاضي ألاّ يصدر حكماً ما لم يمثل الطرفان أمامه، وقد يتيسّر إحضارهما معاً، أو يتعسّر، وفي هذه الحالة يعمل بالرأي والاجتهاد وتحقيق المناط[1].

لقد تماثلت الأدلة التي قدّمها الفقهاء حول تحقيق المناط مع تلك التي طرحها الشاطبي، وجميعها تعنى بالمسؤولية الفردية لا الاجتماعية. فبالنسبة للمسؤولية الاجتماعية والسياسية التي تقع على عاتق المجتهد الحاكم، فإنّ تحقيق المناط يحظى بأهمية كبيرة، لأنّ أي سوء تقدير أو خطأ في تشخيص الشأن الاجتماعي الذي يرتبط بالمجتمع ستكون له عواقب وخيمة على مصير ذلك المجتمع قد يصعب محو آثارها على المدى القريب، مثلاً تقدير العواقب المترتّبة على إبرام اتفاقية ما مع دولة أجنبية، وفيما إذا كانت تصبّ في مصلحة الشعب أم لا؟ أو هل أنّ الاستدانة في صالح الشعب أم لا؟ أو هل يحتلّ تشييد صرح ضخم ومُكلف صدر الأولويات حتى وإن اقتضت المصلحة ذلك؟ اتّخاذ قرارات الحرب والسلام، متى وكيف؟ موضوع الملكية في الإسلام هل إنّها مطلقة أم محدّدة؟ وما هي حدودها المشروعة؟

هذه وغيرها تعتبر قضايا ملحّة يجب على الباحثين والمفكّرين

---

(1) الموافقات، ج 3، ص 43 و 44، و ج 4، ص 93.

مناقشتها ودراسة أبعادها، وإذا ما توصّلوا إلى الرأي الذي فيه مصلحة الأمة يجب تنفيذه دون إبطاء أو تلكؤ، إذ لا ينبغي في هذا الظرف الحسّاس تضييع الوقت والفرص، كما لا ينبغي التسرّع والتهوّر خصوصاً للذين يتبؤون مواقع المسؤولية وهم في غالبيتهم من المفكّرين الحريصين على مصالح الإسلام وكذلك مجتهدي الأمة الإسلامية وأعلامها.

2 ـ تنقيح مناط الحكم:

وهي الطرف المقابل لتخريج المناط، وملخّص شرحها هو:

التنقيح في اللغة بمعنى إصلاح الشِعر وتهذيبه من الركاكة، ونقّح العظم: استخرج مخّه[1]، وكلاهما يتّفق والمعنى المصطلحي للتنقيح، فتنقيح المناط في مصطلح المجتهدين هو النظر والاجتهاد في تعيين ما دلّ النصّ على كونه علّة من غير تعيين، بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف. بمعنى أن يكون الحكم قد ثبت في عين معينة، وليس مخصوصا بها، بل الحكم ثابت فيها وفي غيرها، فيحتاج أن يعرف مناط الحكم.

وخلاصة القول، إنّ تنقيح المناط يعنى بالحكم المثبوت في العلّة والملاك لكن تقترن به ظروف وأوصاف وزوائد لا تتعلق بالحكم نفسه، من هنا ينبغي للمجتهد تنقيح الحكم من تلك الأوصاف والزوائد، ليتّخذ الحكم شمولية وعمومية، فيعمّمه الفقيه المجتهد على حالات أخرى.

ولكنّ المسألة المهمّة هي أنّ أهل السنّة يذهبون مذاهب بعيدة في تنقيح المناط تصل بهم إلى حدّ القياس، لذلك يجب توخّي الحذر

---

(1) منتهى الإرب.

والاحتياط في تنقيح المناط لئلا يزيغ الفقيه عن الهدف الأصلي. ولزيادة توضيح مفهوم تنقيح المناط نورد المثال التالي:

جاء أعرابي إلى النبي الكريم ﷺ وقال: يا رسول الله، قد هلكتُ، فقال الرسول ﷺ: ماذا فعلت؟ قال وقعت على زوجتي في شهر رمضان المبارك، فقال الرسول ﷺ: إعتق عبداً.

يقول الفقهاء في تنقيح مناط الحكم المذكور أي وجوب العتق:

أوصاف وظروف الحكم من قبيل أن يكون السائل أعرابياً وأنّ الحادث وقع في أحد أيّام الشهر الكريم بالإضافة إلى بقية العوامل الأخرى، هذه كلّها يجب ألاّ تكون دخيلة في الحكم، من هنا كان لزاماً تشذيب هذه الزوائد والأوصاف، ليستنبط المجتهد حينذاك: بأنّ المكلّف الذي يرتكب هذا العمل في شهر رمضان الكريم يجب أن يجرى عليه نفس الحكم بغضّ النظر عن اليوم أو السنة.

وقيل أيضاً: بأنّ فقهاء أهل السنّة قد أدخلوا على الحكم المذكور زوائد مستدلّين بالقياس، فعمّموا الحكم على أشباه ونظائر هذا العمل، حيث ألغوا شرط الزوجية من الحكم وقالوا أنّ الحكم نفسه يسري على المكلّف الذي يواقع أية أمرأة أو يزني بها[1].

وقد ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك حين قال: بأنّ النكاح يندرج ضمن الأوصاف الواجب تركها في شهر رمضان، لذا، فالحكم المذكور يسري على المفطر لأي سبب كان. نلاحظ هنا إنّ عملية ترك هذه الأوصاف وتنقيح المناط قد اتّخذت حالة من تعميم الظنون أو المحتملات التي لا شيء يضفي عليها الاعتبار سوى القياس، وهو ما لا حجّة له أو اعتبار في الفقه الشيعي.

---

(1) المستصفى للغزالي، ج 2، ص 232.

وعلى كلّ حال، فإنّ بعض الفقهاء أخذوا بتغيير المصطلح وإدخال القياس في بحوث الفقه الاجتهادي، وأنا شخصياً لا أرى ضيراً في هذا، وذلك لأنّ فقهاءنا أصبحوا يأخذون به (القياس) في حالات كثيرة في المعاملات دون أن يعلنوا ذلك صراحة، فيطلقون عليه تنقيح المناط تارة، وقياساً تارة أخرى، على سبيل المثال في باب الإجارة حيث معظم مسائله قيست على البيع، فأدخلوا أحكام البيع على الإجارة.

3 ـ تخريج المناط:

هو النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم إذا دلّ النص أو الإجماع على الحكم دون علته، وذلك أن يستخرج المجتهد العلة برأيه فيستنبط المناط. كأن يحرّم الشارع ربا القمح، فيجتهد الفقيه في كون القمح مكيلاً، لذلك فإنّ أي مكيل هو محكوم بحرمة الربا[1].

إذاً فتخريج المناط هو نفسه القياس، وبالتالي لا اعتبار له عندنا.

---

(1) روضة الناظر، ص 147؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص 315.

المقال الرابع

ما المقصود بمعارضة العامة؟

يرى فقهاء الشيعة بأنّ في معارضة الآراء ترجيح لإحدى الروايتين المتعارضتين، والمراد بالآراء تلك المستندة إلى الاجتهاد الخاطئ المبني على الهوى، أمّا إذا كان الرأي الاجتهادي مستنبطاً من الكتاب الكريم والسنّة المطهّرة فليس في معارضته ترجيح للحديث أبداً، ومن البديهي أن يلتقي فقهاء الشيعة هنا مع صلحاء المجتهدين من أهل السنّة في أنّه ليس في مخالفة آراء المجتهدين أصحاب الهوى لأحد الأحاديث المتعارضة قوة لذلك الحديث وضعف للآخر.

يقول السيد محمد تقي الحكيم[1]:

«المراد بالعامّة هنا أولئك الرعاع وقادتهم من الفقهاء الذين كانوا يسيرون بركاب الحكام ويبررون لهم جملة تصرّفاتهم بما يضعون لهم من حديث حتى انتشر الوضع على عهدهم انتشاراً فظيعاً صحح لمثل يحيى بن سعيد القطان أن يقول: لو لم أرو إلا عمن أرضى ما رويت إلاّ عن خمسة. وليحيى بن معين قوله: كتبنا عن الكذابين وسجرنا به

(1) الأصول العامة للفقه المقارن، 369.

التنور وأخرجنا خبزاً نضيجاً، إلى غيرها من آراء وأقوال أرباب الجرح والتعديل».

كما يضيف:

«وليس المراد بالعامّة في الصحيحة وأمثالها أولئك الأئمة الذين عرفوا بعد حين بأئمة المذاهب الأربعة وأتباعهم، لأنّ هؤلاء الأئمّة ما كان بعضهم على عهد الإمام الصادق عليه السلام كالشافعي وابن حنبل، والذين كانوا على عهده ما كان لهم ذلك الشأن، بحيث يكونون رأياً عاماً ليصح إطلاق لفظ العامة عليهم وعلى أتباعهم. وعامة الناس من السنة لم تجمع كلمتهم عليهم - بواسطة السلطة - إلاّ في عصور متأخرة جداً عن عصر الإمام الصادق عليه السلام حيث أبطل «الظاهر بيبرس البندقداري غيرها من المذاهب في مصر وقصرها عليها[1] ومنه انتشرت في بقية الأمصار.

وعلى هذا فإنّ كلمة الإمام الصادق عليه السلام لم توجه إلاّ إلى أولئك الكذابين من أذناب الحكام فقهاء ومحدّثين ممن يستسيغون الكذب والدسّ مراعاة لعواطفهم وميولهِم السياسية وغيرها...»

وقد فضح أسلوبهم الفِقهي الإمام الشاطبي أحد أئمة الفقه المالكي ورافع لواء الحقّ وقام بتعرية نهجهم الملتوي وكيف أنّ فتاواهم كانت تجري بما تشتهي سفن السياسة في عصرهم والمصالح الرخيصة، وكانوا يحلّون الحرام ويحرّمون الحلال، فانظر ماذا كان من أحوال هؤلاء الفقهاء الوضّاع برواية الإمام الشاطبي.

مجتهد واحد بفتاوى عدّة

---

(1) الأصول العامة، ص 370 نقلاً عن دراسات في الفلسفة الإسلامية للتفتازاني الغنيمي، ص 122.

لقد راج في عصر من العصور فوضى الفتيا عند أهل السنّة، فكان المجتهد فيهم يفتي في المسألة الواحدة عدّة فتاوى وذلك بحسب الأفراد. الإمام الشاطبي الفقيه الكبير والمجتهد المصلح يستعرض لنا حالات كثيرة عن بعض فقهاء أهل السنّة ممّن كانوا يبيعون الفتاوى للحكّام أو الأقران والخلاّن، خلافاً للحقّ والواقع، فيروي لنا نقلاً عن كتاب أحد مشايخ أهل السنّة...

يقول الإمام الشاطبي:

«ذكر الباجي في كتاب التبيين لسنن المهتدين حكاية أخرى فى أثناء كلامه فى معنى هذه المسألة قال وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيها شاء دون أن يخرج عنها ولا يميل إلى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك فيقضي في قضية بقول مالك وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقضي فيها بقول ابن القاسم مخالفا للقول الأول لا لرأي تجدد له وإنما ذلك بحسب اختياره...»

وقال:

«ولقد حدّثني من أوثّقه أنه اكترى جزءاً من أرض على الإشاعة ثم إن رجلاً آخر اكترى باقي الأرض فأراد المكتري الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد فأفتى المكتري الثاني بإحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة فى الإجارات قال لي فوردت من سفري فسألت أولئك الفقهاء وهم أهل حفظ في المسائل وصلاح فى الدين عن مسألتي فقالوا ما علمنا أنها لك إذا كانت لك المسألة أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها فأفتاني جميعهم بالشفعة فقضى لي بها، قال وأخبرني رجل عن كبير من فقهاء هذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلناً غير مستتر إن الذي لصديقي على إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالروية التي توافقه».

وفي موضع آخر من كتابه يقول[1]:

«وقد روى عن ابن المبارك أنه قال كنّا في الكوفة فناظروني في ذلك يعني في النبيذ المختلف فيه فقلت لهم تعالوا فليحتج المحتج منكم عمّن شاء من أصحاب النبي بالرخصة فإن لم نبين الردّ عليه عن ذلك الرجل بشدّة صحّت عنه فاحتجوا فما جاءوا عن واحد برخصة إلا جئناهم بشدة فلما لم يبق في يد أحد منهم إلا عبد الله بن مسعود وليس احتجاجهم عنه في رخصة النبيذ بشيء يصح عنه قال ابن المبارك فقلت للمحتجّ عنه في الرخصة يا أحمق عد أن ابن مسعود لو كان ههنا جالسا فقال هو لك حلال وما وصفنا عن النبي وأصحابه في الشدة كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تخشى فقال قائلهم يا أبا عبد الرحمن فالنخعي والشعبي وسمّى عدة معهما كانوا يشربون الحرام فقلت لهم دعوا عند الاحتجاج تسمية الرجال فربّ رجل في الإسلام مناقبه كذا وكذا وعسى أن يكون منه زلة أفلأحد أن يحتجّ بها فإن أبيتم فما قولكم في عطاء وطاووس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة قالوا كانوا خيارا قال فقلت فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يداً بيد فقالوا حرام فقال ابن المبارك إنّ هؤلاء رأوه حلالاً فماتوا وهم يأكلون الحرام فبقوا وانقطعت حجتهم هذا ما حكى».

يقول الشاطبي بعد سرده لهذه المناظرة[2]:

«والحقّ ما قال ابن المبارك فإن الله تعالى يقول ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[3] فإذا كان بيناً ظاهراً أن قول القائل مخالف للقرآن أو للسنة لم يصح الاعتداد به ولا البناء عليه ولأجل هذا ينقض

(1) نفس المصدر السابق، ج 4، ص 171 - 173.

(2) الموافقات، ج 4، ص 172.

(3) سورة النساء، آية 62.

قضاء القاضي إذا خالف النصّ أو الإجماع مع أن حكمه مبني على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر ولا ينقض مع الخطأ فى الاجتهاد وإن تبيّن لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض نقض حكمه ولكن ينقض مع مخالفة الأدلة لأنه حكم بغير ما أنزل الله[1].

هكذا نرى أنّ الشاطبي هذا الفقيه المالكي الكبير لم يكن في وفاق مع بعض فقهاء أهل السنّة، إذ نجده يفرد فصولاً كاملة من المجلّد الرابع من كتابه لسرد هذا الأسلوب الخاطئ في التعاطي مع المسائل الفقهية، والحديث عن المجتهدين الذين جعلوا من الاجتهاد وسيلة للارتزاق والكسب، وأداة لتمشية المصالح.

وهنا أودّ ألفت عناية القارئ الكريم إلى ضرورة مراجعة كتاب الموافقات للشاطبي خاصّة المجلّد الرابع وذلك للوقوف على هذه الحالات عن كثب.

ويتابع الشاطبي بحثه في هذا الموضوع فينقل في زاوية من كتابه بعض فتاوى الخوارج الذين كانوا يمثّلون خنجر غدرٍ في خاصرة الإسلام وفيها تحليل للحرام وتحريم للحلال، وكأنّ الشاطبي أراد من خلال هذا السرد المقارنة بين فتاوى هؤلاء وفتاوى فقهاء أهل السنّة والتعريف بالمشتركات التي تجمع بينهما[2].

يقول الشاطبي في موضع آخر من كتابه[3]:

«وقد زاد هذا الأمر على قدره الكفاية حتى صار الخلاف فى المسائل معدوداً فى حجج الإباحة ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد فى جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم لا بمعنى

---

(1) الموافقات، ج 4، ص 172.

(2) الموافقات، ج 4، ص 140 - 178.

(3) الموافقات، ج 4، ص 139 و 140.

مراعاة الخلاف فإن له نظرا آخر بل فى غير ذلك فربما وقع الإفتاء فى المسألة بالمنع فيقال لم تمنع والمسألة مختلف فيها فيجعل الخلاف حجة فى الجواز لمجرد كونها مختلفا فيها لا لدليل يدلّ على صحة مذهب الجواز ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمدا وما ليس بحجّة حجّة. . .»

حكى الخطابي فى مسألة البتع المذكور فى الحديث عن بعض الناس أنه قال إن الناس لما اختلفوا فى الأشربة وأجمعوا على تحريم خمر العنب واختلفوا فيما سواه حرمنا ما اجتمعوا على تحريمه وأبحنا ما سواه قال وهذا خطأ فاحش وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول قال ولو لزم ما ذهب إليه هذا القائل للزم مثله فى الربا والصرف ونكاح المتعة لأن الأمة قد اختلف فيها قال وليس الاختلاف حجة وبيان السنة حجة على المختلفين من الأولين والآخرين. هذا مختصر ما قاله الخطابي

ويؤيّد الشاطبي ما قاله:

«والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشتهيه ويجعل القول الموافق حجة له ويدرأ بها عن نفسه فهو قد أخذ القول وسيلة إلى إتباع هواه لا وسيلة إلى تقواه وذلك أبعد له من أن يكون ممتثلاً لأمر الشارع وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه. لقد شاع هذا الأمر في الماضي وهو شائع في الوقت الحاضر».

يقول كاتب السطور:

يبدو جليّاً أنّ هذا النمط الاجتهادي قد راج في عصر الأئمة عليهم السلام كذلك، الأمر الذي يفسّر رأي الشيعة القائل بمخالفة آراء أهل السنّة عند تعارض الأدلة من المرجّحات. المقصود بآراء أهل السنّة طبعاً، النمط الذي ذكرنا.

المقال الخامس

ملاحظات حول الاجتهاد

الملاحظة الأولى: الاجتهاد واجب كفائي.

يعتبر الاجتهاد واجب كفائي في الظروف العادية، بمعنى أنّه ليس على المكلّف وجوب عيني ليجتهد.

يقول الشهيد في الذكرى، وصاحب المعالم[1]:

«يتّفق معظم الإمامية على هذا الرأي، حيث اعتبر أعلام المذهب أنّه واجب كفائي ومن هؤلاء: الشريف المرتضى في الذريعة، والشيخ الطوسي في العدّة، والمحقّق في المعارج، والعلامة في التهذيب، والميادي والقواعد والإرشاد والتبصرة، والمحقق الثاني في الجعفرية والسيد عماد الدين في منية اللبيب».

وهي عقيدة أعلام فقهاء أهل السنّة أيضاً وعلى رأسهم الغزالي والآمدي والحاجبي والعضدي[2].

في الطرف المقابل نجد بعضاً من المتقدمين من فقهاء الإمامية

---

(1) معالم الدين، الطبعة الحجرية، ص 227.

(2) حاشية الموازين على القوانين للمحقق القمي ج 2، ص 161.

وفقهاء حلب يعتقدون بالوجوب العيني للاجتهاد على كل مكلّف، حيث ألزموا العوام أيضاً بضرورة الاستدلال للأحكام الفقهية، ويكفي في الاستدلال بحسب رأيهم إحراز إجماع العلماء لكل مسألة، والعلم بأنّ الأصل في المنافع هي الإباحة، والأصل في المضارّ الحرمة، في حال عدم وجود نصّ قطعي صريح في هذا الشأن، وهو أمر غير بعيد المنال بسبب محدودية النصوص التي بحوزتنا[1].

وعلى هذا المنوال سار معتزلة بغداد الذين حرّموا التقليد واعتبروا الاجتهاد بمثابة واجب عيني[2].

يقول المحقّق القمّي:

«الحقّ أنّ الاجتهاد واجب كفائي، والتقليد جائز مطلقاً، إن كان المقلّد عاميّاً خالصاً أو عالماً ببعض جوانب العلوم الإسلامية والفقهية، بما حصل لنا من إجماع في أحوال العلماء المتقدّمين في العصور الماضية التي كانت تحتوي على المفتي والمستفتي».

عن صاحب المعالم قوله:

«أذِن للعوام بتقليد المجتهدين، ولم ينكر أحد ذلك أبداً[3]».

الملاحظة الثانية: رأي المجتهد حجّة، ولا يجوز له تقليد غيره.

يتّفق الجميع إلى درجة الإجماع على وجوب عمل المجتهد برأيه، ويحرم عليه تقليد الغير أو الرجوع إليه. ذلك أنّ المجتهد الذي يستنبط حكماً لا يخرج عن حالتين:

---

(1) قوانين الحكمة، ج 2، ص 161، والموازين، شرحها في الجزء نفسه والصفحة.

(2) نفس المصدر السابق والمجلّد والصفحة.

(3) معالم الدين، ص 227.

1 ـ أن يكون قد حصل على العلم عن طريق الأمارات أو أخبار الآحاد التي اعتبرها الشارع حجّة، بغضّ النظر عمّا إذا كان هذا العلم حقيقياً أو تعبّدياً.

2 ـ أو أنّه حاز على العلم بتكليفه الشرعي أو العقلي، بطريق تطبيق الأصول العملية في الحالات التي تخلو من النصّ على الحكم.

أما وقد حصل المجتهد على العلم، بصرف النظر عن طريق الحصول، فكيف له أن ينصرف عنه؟ أو منعه من العمل بعلمه وتقليد غيره؟

يقول المحقّق القمّي:

«أجمع العلماء على أنّ المجتهد في مسألة معيّنة لا يجوز له تقليد الغير في تلك المسألة، أمّا هل يجوز له ذلك قبل الاجتهاد ففي ذلك أقوال[1]».

وقد أحصى صاحب الموازين في حاشية القوانين تسعة من تلك الأقوال[2]، مثلاً قال بعضهم بالتقليد مطلقاً، وبعضهم الآخر قال بعدم جواز تقليده في أيّ مسألة، مع تقييمات ومفاضلات عديدة ليس في ذكر أيّ منها فائدة تذكر.

ودليلهم على جواز تقليد المجتهد هو أنّ أدلة جواز التقليد الغير ومن بينها الآية الكريمة «فأسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»[3]، تحمل صفة الشمولية، لذلك فهي تشمل المجتهد أيضاً، متناسين أنّه

(1) القوانين المحكمة، ج 2، ص 163.

(2) موازين الحاشية على القوانين، ج 2، ص 163.

(3) سورة الأنبياء، آية 7.

(أي المجتهد) بالتحديد لا تشمله أدلة جواز التقليد، لأنّ الجاهل معني بها، وهو موضوع هذه الروايات، في حين أنّ الجهل لا يصدق على المجتهد.

دليل آخر على جواز التقليد، سيرة العقلاء التي تقول برجوع الجاهل إلى العالم، وليس رجوع العالم إلى العالم، ولا فرق بين أن يرجع العالم إلى من هو عدل له أو أدنى منه أو أرقى. ذلك أنّه ينظر إلى من يخالفه في الاجتهاد بأنّه مخطئ، فكيف له أن يغضّ النظر عن صوابه ويتّبع خطأ الآخرين؟

يقول المحقق القمّي:

«حتى تقليده للأعلم غير جائز، لأنّه ليس من شروط الأعلمية عدم خطأ الأعلم[1]».

إذن يمكن أن يكون المجتهد الأقل علماً في مسألة ما على صواب والمجتهد الأعلم على خطأ[2].

الملاحظة الثالثة: هل يجوز للمجتهد أن يفتي بحسب رأيه؟

هذا يقودنا إلى السؤال التالي: هل يمكن للمجتهد أن يفتي في الحكم الذي استنبطه؟ يبدو أنّه لا خلاف على جواز ذلك، لأنّ المقصود بالفتيا هو أن يطلع المجتهدون الآخرون على ما استنبطه، وهي مسألة ثابتة ومبرهنة في مظانّها، فمن اللوازم العقلية للحجّية أن ينسب المجتهد الأحكام التي استنبطها في ضوء الاستدلال، حتى وإن

(1) قوانين الأصول، ج 2، ص 163.

(2) للإطلاع على شرح هذه النقطة يمكن الرجوع إلى كتاب القوانين نفس المجلّد والصفحة والمستصفى للغزالي ج 2، ص 122، والأحكام في أصول الأحكام ج 4، ص 177، الأصول العامة للفقه المقارن، ص 613.

كانت ظنّية، إلى الشريعة، وعلى ما يبدو فإنّ الأدلّة الدالّة على جواز الفتيا أدلة إرشادية، وهي ترشد إلى نفس ما يحكم به العقل، وتقودنا في ذات الوقت إلى نفس اللوازم العقلية للحجّية. واللوازم العقلية للحجّية لا توضع أو ترفع من قبل الشارع، وليس من صلاحياته تشريع اللوازم العقلية، أو الحدّ منها[1].

الملاحظة الرابعة: الاجتهاد في إطار المقارنة بين المذاهب

كما أشرنا، فإنّ السياسات الحاكمة التي سادت أواسط القرن الرابع الهجري وضعت فقهاء أهل السنّة في زنزانة التقليد[2]، وحصرتهم ضمن دائرة ضيّقة من المذاهب، اضطرّ معها كل فقيه إلى التعبّد بمذهب واحد من بين المذاهب الأخرى.

لقد ألقى هذا النهج العقيم بظلاله الثقيلة على أوساط الفقه السنّي، ولعلّ السياسة الاستعمارية للقوى العظمى كانت العامل الرئيس وراء استمراره. يقول بعض المتأخرين إنّ الفقه الاجتهادي السنّي استردّ عافيته تدريجياً بجهود علمائه من أمثال ابن القيّم وآخرين وبدأ مسيرته التكاملية[3] في أوائل القرن الثامن الهجري، لكنّ الحقيقة المستترة وراء حجب الأحداث تشير إلى أنّ الفقهاء رزحوا تحت نير التقليد حتى القرن الثالث عشر الهجري، أي عصر المصلح المجدّد جمال الدين الأفغاني وتلميذه المتنوّر محمد عبده اللذين فتحا رتاج باب الاجتهاد لتبزغ شمس التجدّد ثانية وتنير بضيائها سماء المشرق العربي، في وقت كانت الأزمات والمعضلات تعترض نضالهما المشترك، وكانت الدول الإسلامية المشرقية تركض لاهثة وراء القوانين الأوروبية وذلك لترتيب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمجتمعاتها.

(1) الأصول العامة للفقه المقارن، ص 612.

(2) راجع عصر التقليد عند الشيعة وأهل السنّة.

(3) المدخل إلى الفقه الإسلامي، ص 102.

لكن هذا اللهاث وراء التشريعات الأجنبية والاقتباس منها كان الشرارة التي أوقدت ذهن الصفوة اليقظة من العلماء والمفكّرين والمشرّعين فلجأوا إلى الفقه المقارن ليجدوا فيه المتنفّس المناسب لرفع المعضلات القائمة آنذاك، وكأيّ طرح جديد، جوبهت هذه الفكرة في بداية ظهورها بمعارضة شديدة لكنّها تمكّنت من فرض نفسها على دوائر الفقه السنّي، وبلغت أوجها مع إعلان الشيخ محمود شلتوت المفتي الأكبر في مصر ورئيس جامعة الأزهر في ذلك الوقت فتح باب الاجتهاد المطلق رسمياً، ورفع الموانع أمام رجوع أتباع المذاهب المختلفة إلى بعضهم بعضاً في المسائل الفقهية حيثما كان الاستدلال أقوى والحجّة أظهر، كما أعلن رسمياً جواز التعبّد بالمذهب الشيعي وأعلن احترامه وشرعيّته أسوة بباقي المذاهب، وكان هذا سبباً في استحداث كرسي الفقه المقارن في جامعة الأزهر، ليتمّ من خلاله طرح آراء المذاهب الفقهية كافة، حتى يختار طالب العلم من بينها الرأي الأقوى والأصوب، وبفضل النهج المقارن السديد، تمّ ترميم العديد من التشريعات في بعض دول المشرق مثل مصر ولبنان وغيرهما من البلدان الإسلامية.

ولكن ماهو الفقه المقارن؟ إنّه باختصار أن يستعرض المجتهد الأدلة الفقهية لمذهبه ويعرضها على المذاهب الفقهية الأخرى بما فيها المذهب الفقه الإمامي الشيعي، ويقارنها مع بعضها بدقّة وإمعان فيختار من دون تعصّب الدليل الأظهر منها الذي يتّفق ومصالح المجتمع ويساير متطلباته، أيّاً كان المذهب الذي ينتمي إليه الرأي المختار، وقد لقي النهج المقارن تطبيقاً واسعاً في الأوساط الفقهية السنّية، ومثله في الفقه الإمامي الشيعي، وتوسّعت حلقة المنضوين تحت لوائه، ولقد ذكرنا مراراً بأنّ هذا النهج كان متّبعاً في محاضرات المراجع الدينيين مثل آية الله فيض والإمام البروجردي، حيث كانت حلقات دروسهم

تمثّل ساحة فكرية لتلاقح الآراء الفقهية لمختلف المذاهب الإسلامية والنظر في موازين كل منها من زوايا مختلفة بهدف ترجيح الرأي الأقوى استدلالاً وإحكاماً. وقد أثرى النهج الفقهي المقارن الفقه الاجتهادي السنّي وتشريعاته المدنية وذلك من خلال اقتباس هذا الفقه بعض آراء المذهب الشيعي.

ضمن استعراضه للمزايا العديدة التي يتمتّع بها الفقه الإمامي الشيعي يقول الأستاذ الدكتور سلام مذكور[1]:

«من مزاياه (الفقه الشيعي) اعتبار طلاق المرأة ثلاث طلقات في مجلس واحد، طلقة واحدة، وهو المقرّر في قانون الأحوال الشخصية المصري الحالي».

ويضيف قائلاً:

« يتضمّن القانون المرقّم 25 لعام 1929 25 مادّة، خمس منها تتعلّق بموضوع الطلاق، وقد ورد فيها طلاق السكر وطلاق الإكراه والطلاق المعلّق والحلف بالطلاق باطلة كلّها[2]، (وهو ما تقول به الشيعة)، كما جاء في القانون المذكور أنّ ثلاث طلقات في مجلس واحد، هي بمثابة طلقة واحدة (أيضاً بحسب رأي الشيعة)، في حين أنّ فقهاء أهل السنّة يعتبرونها ثلاث طلقات».

في الموضوع نفسه، يقول الأستاذ مذكور:

«قانونان شرّعا في مصر وتمّ إبلاغهما، الأول عام 1923، والثاني عام 1929، ولم يتقيّد أيّ منهما بمذاهب أهل السنّة، حيث جاء في

(1) المدخل للفقه الإسلامي، ص 140 و 141.

(2) الحلف بالطلاق كأن يقول الزوج: إن كلّمت فلانة أو أن فعلت كذا فأنت طالق، راجع فتاوى الشيخ محمود شلتوت، ص 305، 306.

المقدمة التوضيحية للقانون الثاني بأنّه (أي القانون) يأخذ بآراء جميع المذاهب. . .»

ويتابع الدكتور مدكور:

«لا يوجد مانع في الاقتباس من آراء المذاهب الإسلامية الأخرى، خصوصاً عندما تقتضي مصلحة المجتمع ذلك».

ثم يقول:

«في ديسمبر من عام 1936 أوصى مجلس الوزراء المصري وزير العدل بتكليف لجنة لصياغة مشروع قانون للأحوال الشخصية[1] ينصّ على عدم التقيّد بمذهب معيّن، ثم صدر على أثره القانون رقم 71 لسنة 1946 المتعلّق بأحكام الوصيّة حيث تضمّن آراءً لمذاهب من غير أهل السنّة».

يختم الدكتور مدكور بحثه بالقول:

«ما أجمل النتائج التي أسفرت عنها تلك الجهود والمتمثّلة باطلاع فقهائنا ومجتهدينا على تشريعات المذاهب الإسلامية المختلفة، ذلك أنّ التشكيلة المتنوّعة لأحكام هذه المذاهب هي بمثابة مذهب واحد كبير وهو الفقه الإسلامي، الذي يجمع فقه المذاهب».

وهكذا نرى بأنّ خلود الفقه وتجدّده رهن بالاستعانة بدرر الفقه الإسلامي على مختلف مذاهبه، المتناثرة في مكتبات العالم والمتمثّلة بآلاف التصانيف والبحوث القيّمة، لننهل من نمير معينها ما يعيننا على تشريع قوانين جديدة تفي بجميع المتطلبات والالتزامات التي تحيط بنا، وتكون غنية لنا عن التشريعات والقوانين الأجنبية، وعصمة من الاستلاب الثقافي الذي يسحق هويّتنا ويهدّد مصيرنا.

---

(1) قانون الأحوال الشخصية، مباحث النكاح والطلاق والوصيّة والإرث.

الملاحظة الخامسة: الاجتهاد في أصول العقائد

إنّ المقصود بالاجتهاد في بحث الاجتهاد والتقليد هو الاجتهاد في المسائل الشرعية الفرعية والذي هو واجب كفائي. لكن، مع ذلك نرى الأصوليين يوسّعون من دائرة الاجتهاد ليشمل أصول العقائد أيضاً، لذلك، من المناسب أن نتناول هذا الموضوع ونسلّط الضوء على زواياه في إطار الضوابط والأدلة المتوفرة، وآراء أهل الخبرة والعلم من العلماء، خصوصاً وأنّ المحقق الأردبيلي الذي سأقف عند أفكاره مطوّلاً في هذا الكتاب ينضمّ إلى الشيخ الأنصاري في خلافه مع العلامة، وفي هذا يقول صاحب المعالم:

«يتّفق جمهور المسلمين على أنّه في حال احتدام الخلاف بين المجتهدين حول القضايا العقلية التكليفية من قبيل التوحيد والرسالة والمعاد. . . وغيرها، فإنّ واحداً منهم فقط يكون قد أصاب الحقيقة، والباقون مذنبون ارتكبوا المعصية».

بينما يرى فريق من الأصوليين ضرورة الإجماع في هذه القضية.

وهنا يشرح صاحب المعالم السبب في كون البقية مخطئين وعاصين في الوقت نفسه، بقوله:

«لقد أمرنا الله سبحانه وتعالى باليقين في المسائل التي تخصّ أصول العقائد، ووضع أمامنا الدلائل والعلامات الكفيلة بتحصيل اليقين، والوصول إلى البرهان القاطع، من هنا، فإنّ الذي يزيغ في اجتهاده عن جادة الصواب ويقع في المحذور يصبح مسؤولاً وعاصياً».

يقول صاحب الفصول:

«اقتضت مشيئة الله وحكمته أن تكون أدلّة المعارف وأصول العقائد واضحة لا لبس فيها أو غموض، وبهذا نستدلّ أنّ المجتهد الذي لا يبلغ الحقيقة بتقصير منه، مذنب».

ومع ذلك، هناك لفيف من العلماء يعذر المخطئ في أصول العقائد ولا يراه مذنباً، من جملة هؤلاء الجاحظ والعنبري[1]، اللذان يقولان:

«حتى لو افترضنا كفر المخطئ في أصول العقائد في هذه الدنيا وطبقاً للأحكام الدنيوية الظاهرية، وفي مسألة يترتّب على نكرانها الكفر، فهو عند الله غير مذنب ولا مسؤول».

استحسن هذا القول المحقّق القمي في كتاب القوانين، والنراقي في المناهج حيث يقولان:

«المجتهد الذي يستفرغ جهده ويبذل وسعه في سبيل الوصول إلى حقائق أصول العقائد، ويرتكب خطأ دونما تقصير منه، فإنّ تكليف هذا المجتهد بغير فهمه تكليف بما لا يطاق».

ويضيف صاحب المناهج على هذا القول بالقول:

«من فسدت عقيدته ولم يجهر بذلك بلسانه ولم يظهره، فلا يترتّب عليه شيء من عقوبات الدنيا مثل القتل أو الإعدام وغير ذلك».

مسائل عدّة من هذا القبيل أصبحت مدار حديث الفقهاء وموضع نقاش، وهذه المسائل هي:

1 ـ هل ثمّة ضرورة للاجتهاد في أصول العقائد؟

2 ـ هل تترتّب على التقليد معصية مع وجود الاجتهاد؟

3 ـ هل هناك ضرورة لليقين أم أنّ الظنّ مجزئ؟

---

(1) هو عبيد الله بن الحسن العنبري أحد كبار المتكلمين من المعتزلة، الأحكام في أصول الأحكام للآمدي، الجزء الرابع، ص 154.

يقول المحقّق الحلّي بضرورة الاجتهاد في تلك المسائل واليقين بها، يشاطره في ذلك العلامة وكذلك العضدي وعدد كبير من العلماء.

يقول صاحب المعالم[1]:

«القول الصحيح هو أنّه لا يجوز التقليد في أصول العقائد، بل من الواجب الاجتهاد فيها، وهو قول معظم العلماء المسلمين، عدا قلّة قليلة من أهل الخلاف الذين لا يعتدّ بآرائهم لأنّها لا تستند إلى أساس صحيح».

بعد أن يستدلّ لمدّعاه بضرورة الاجتهاد واليقين بأصول العقائد، يطرح المحقّق الحلّي السؤال التالي:

في حال ثبوت عدم جواز التقليد في أصول العقائد، فما حكم من يقلّد خطأً؟ هل يرفع خطأه وتنتفي مسؤوليته بموجب حديث الرفع؟ يقول الشيخ الطوسي: نعم، لا شيء عليه، ولكن لا يرى أغلب العلماء رأيه هذا.

ومهما يكن من أمر، فإنّ هذه الاستفهامات العالقة كانت مثار نقاش وجدال مستمر بين الأصوليين والكلاميين منذ وقت طويل، استفهامات من قبيل هل هناك ضرورة في الاجتهاد في أصول العقائد أو أنّ التقليد فيها جائز؟ هل يجب العلم بها أو أنّ الظن يجزئ؟

طرح المحقّق الأنصاري في كتاب الرسائل[2] في التنبيه الثاني من تنبيهات الانسداد، سؤالاً حول أصول العقائد يقول فيه:

---

(1) عن الشيخ حسن، المطبعة الحجرية، ص 228.

(2) الرسائل الجديدة، ص 132، مع الإيجاز.

هل للظنّ اعتبار في أصول الدين أم لا؟ ثم يجيب على سؤاله قائلاً: إذا أمعنّا في أقوال العلماء، سنذعن أنّ الجواب لن يخرج عن ثلاث حالات[1]:

1 ـ وجوب المعرفة واليقين الاجتهادي الاستدلالي.

2 ـ وجوب المعرفة مطلقاً أعمّ من الاجتهاد والتقليد.

3 ـ كفاية الظنّ مطلقاً في جميعها أو بعمومها وفي بعض الحالات.

أ ـ وجوب المعرفة الاجتهادية ووجوب الاجتهاد في أصول العقائد وتحصيل اليقين بشأنها هو مذهب معظم علماء الشيعة بل يدّعي العلامة في الباب الحادي عشر إجماعهم على ذلك نقلاً عن بعضهم. ويردّ الشيخ الأنصاري على زعم الإجماع هذا بقوله: الإجماع الموجود في هذه المسألة هو حول عدم جواز التقليد في أصول العقائد وليس وجوب النظر والاجتهاد، ويقول الشيخ في موضع آخر[2]:

معرفة الله تعالى والعلم به أمر خارج عن قدرتنا، إلا إذا عرّفنا الله بنفسه . . .

ب ـ وجوب العلم بأصول العقائد وإن كان عن طريق التقليد:

يعتقد هذا الفريق من العلماء بجواز التقليد في أصول العقائد، إذا حصل للمقلّد علم في هذا الخصوص، هذا القول صرّح به بعض العلماء أصالة عن نفسه، ونقله بعضهم الآخر نيابة عن غيره.

ج ـ الظنّ الحاصل من الخبر الواحد يجزئ:

---

(1) ذكر الشيخ الأنصاري هذا التقسيم متأثّراً بأقوال الشيخ النراقي في المناهج، حيث تناوله الأخير بهذه الصورة. ويبدو أنّ جميع ما أورده الشيخ الأنصاري في التنبيه الثاني من دليل الانسداد، في كتاب الرسائل، قد ذكرها المحقّق القمي في المجلّد الثاني من القوانين.

(2) الرسائل الجديدة، في البحث عن أدلّة البراءة، ص 152.

يستشفّ من كلام العلامة في كتاب النهاية بأنّ الأخباريين يعتقدون بهذا الرأي، إذ إنّهم لا يستندون في مسائل أصول الدين وفروعه إلاّ لأخبار الآحاد. وقد أشار إلى هذا القول الشيخ الطوسي في كتاب عدّة الأصول، وعلى أيّ حال، وبحسب قول الشيخ الأنصاري فإنّ أقوال العلماء في هذا الشأن ليست واضحة وصريحة كما يجب.

ومن المفيد أن نناقش الجوانب الجديرة بالبحث والدراسة في هذا الموضوع، ولكن قبل أن نلج البحث، نطرح سؤالاً عن طبيعة مسائل أصول الدين في الجانب المتعلّق بنا؟

مسائل أصول الدين هي التي تعنى بعقائد المرء وإيمانه، ولا شأن لها بعمله، وهي أوّلاً وقبل كل شيء تخصّ جانب الإيمان الباطني والتديّن الظاهري ولا شيء أبعد من ذلك. وإن كانت بعض الآثار العملية تتوقّف على الإيمان بأصول الدين.

ومسائل أصول الدين على وجهين:

1 ـ جميع المسائل التي يجب على المكلّف الإيمان والتعبّد بها دون اشتراط حصول العلم، وإذا وجب هذا الشرط فهو لجهة أنّه يندرج ضمن التمهيدات اللازمة لذلك الواجب المطلق (وجوب الإيمان بصورة مطلقة)، ويدخل في هذا الإطار مقدّمة الواجب والواجب والإيمان بالمعارف (أصول العقائد).

2 ـ جميع المسائل واجبة الإيمان شرط توفّر العلم بها، وإلاّ يرفع القلم عن المكلّف، من قبيل بعض التفاصيل والجزئيات المتعلّقة بالمعارف الإسلامية خاصة في باب أصول العقائد. لمّا كان العلم بهذه المسائل غير واجب، فالأقوى أنّه إذا حصل ظنّ بشأنها، فلا لزوم للعمل بهذا الظنّ، وذلك لأنّ الواجب في حال عدم الوجوب السكوت والتوقّف[1].

(1) الرسائل الجديدة، ص 133.

وقد وردت روايات كثيرة تنهى عن القول والعقيدة بغير علم، وتأمر بلزوم السكوت عنها.

من هذه الأحاديث نذكر للمثال: إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها، (وأهوى بيده إلى فيه).

يقول الشيخ الأنصاري:

«التمايز بين هذين الوجهين هو فيما العلم به واجب عمّا هو غير واجب، والحقّ أنّ الفصل بينهما جدّ عسير».

في الباب الحادي عشر يستعرض العلامة الأمور التي يجب على المكلّف الاجتهاد فيها، وهي التفاصيل المتعلّقة بمسائل التوحيد والنبوة والمعاد والإمامة، ويقول في موضع من كتابه: «أجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصحّ منه وما يمتنع عليه[1]».

ثم يردّ عليه المحقّق الأنصاري معترضاً:

«لا دليل على وجوبها على النحو الذي يقول به العلاّمة».

وقد ذهب العلاّمة إلى أبعد ممّا ذهب إليه في رأيه حيث قال:

«من ليس له علم اجتهادي بهذه الموضوعات، فقد خرج من ربقة الإيمان واستحقّ العذاب الأبدي».

يقول الشيخ:

«لا جرم أنّ زعم العلاّمة هذا غاية في الإشكال».

قد يكون هناك من يستند إلى الأدلة التي سنذكرها أدناه لإثبات وجوب المعرفة بصورة مطلقة وعامة، ثم يقول: المعرفة العامة تشمل

---

(1) الباب الحادي عشر.

معرفة أصول الدين مثل توحيد الله ونبوة الرسول الكريم ﷺ وإمامة الأئمة عليهم السلام ومعرفة ما جاء به النبي الكريم ﷺ ، فجميع هذه الأمور واجبة ومفروضة على من له قدرة على تحصيل العلم، وعلى هذا الأساس يجب عليه البحث والدراسة للوصول إلى هذا العلم، وإذا لم يستطع توقّف.

وإليكم الأدلة التي قد يستند إليها القائلون بوجوب العلم:

1 ـ الآية الكريمة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، (أي ليعرفون).

2 ـ الحديث النبوي الشريف: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس». ومن البديهي أنّ الشيء (المعرفة) الذي يكون فضله أكبر من الصلاة الواجبة لابدّ أن يكون واجباً.

3 ـ المسائل الكليّة التي تحضّ على التفقّه في الدين، مثل آية النفر[2] التي تتضمّن بعض المسائل العقائدية بدليل أنّ كل إمام من الأئمة عليهم السلام كان قبيل رحلته يستشهد بهذه الآية الكريمة للدلالة على وجوب معرفة الإمام اللاحق.

4 ـ المسائل العامة التي تدلّل على وجوب تحصيل العلم، ومطلق العلم يشمل وجوب معرفة الله والنبي والإمام وما جاء به النبي ﷺ.

كما أوضحنا قد تستخدم هذه النقاط للاستدلال على وجوب

---

(1) سورة الذاريات، آية 57.

(2) آية النفر هي: وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون.(سورة التوبة، آية 124).

المعرفة، ولكن لنحدّد أوّلاً أيّ معرفة هي مرادنا، إذا كانت المعرفة الاستدلالية والعلم الاجتهادي، فكلنا يعلم بأنّ هكذا معرفة لا تتاح إلاّ لقلّة قليلة من الأفراد، علاوة على أنّ الواجب هو المعرفة المستقلة القائمة بذاتها وليس في ارتباطها مع الإسلام أو الإيمان أو أي شيء آخر، لأنّه لا يوجد دليل يؤكّد على مثل هذا الربط بين المعرفة والإسلام والإيمان، بل أدلة كثيرة تثبت عكس ذلك، وتقول بعدم ضرورة المعرفة أو المعرفة النظرية عند اعتناق الإسلام والإيمان.

وأمّا عن أدلّتنا فهي الأخبار والروايات التي تشرح مفهوم الإسلام والإيمان، من جملتها رواية لمحمد بن سالم عن الإمام أبي جعفر عليه السلام، وفيما يلي نصّ الرواية:

لقد اصطفى الله تعالى محمداً صلى الله عليه وآله وسلّم، الذي مكث في مكّة عشر سنوات لتبليغ الرسالة، وخلال هذه المدّة كان كل من شهد بوحدانيّة الله ورسالته يثاب بالجنّة بمجرّد النطق بهذه الشهادة والإقرار بها، والمقصود بالإقرار الإيمان والتصديق بالنبي الكريم ﷺ، وليس لذلك أي ارتباط بالمعرفة الاجتهادية.

وهذا الإيمان الذي كان يصون الإنسان وينقله من دائرة الكفر الموجبة للخلود في النار، لم يتغيّر مفهومه ولم تتبدّل طبيعته بعد مرور عشر سنوات من انتشار الإسلام وتوسّعه، ليتّخذ معنى أو شكلاً آخر، بل ظلّ على حاله ومعناه السابقين، ولكن خلال هذه السنوات الأولى من عمر الرسالة نزل الوحي بالتشريعات والقوانين حيث مثّل التصديق بها شرطاً في بقاء إسلام الفرد وإيمانه، لكن لا يعني هذا تغيراً في طبيعة الإيمان وماهيّته. بعبارة أوضح، إنّ عناصر الإيمان تتمثّل في عقيدة التوحيد والتصديق بدعوة النبي الكريم ﷺ وأنّه الصادق الأمين على الرسالة، ولا يشترط غيرها، إذ لا حاجة إلى معرفة تفاصيل هذه المسائل وجزئياتها، وإلاّ لكان مؤمنو الصدر الأول (السنوات العشر

الأولى من الدعوة) في مكّة لا إيمان لهم، في حين أنّهم وطبقاً للروايات مؤمنون ومن أهل الجنّة، لذلك، وكما أسلفنا فإنّ طبيعة الإيمان في سنيّ الدعوة وإلى ما بعد انتشار الإسلام وانطلاقه إلى الآفاق لم يشوبها تغيير أو تبديل.

المحقّق الأنصاري في إثباته صحّة هذا الرأي يستند إلى العديد من الروايات[1]، نستعرض بعضاً منها على سبيل المثال لا الحصر:

في رواية لسليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ أدنى ما يكون به العبد مؤمناً، أن يُعرّفه الله تعالى إيّاه، فيُقرّ له بالطاعة، فيُعرّفه نبيّه فيُقرّ له بالطاعة، ويُعرّفه إمامه، وحجّته في أرضه وشاهده على خلقه، فيقرّ له بالطاعة، فقلتُ يا أمير المؤمنين: وإن جَهِلَ جميع الأشياء إلا ما وصفت؟ قال نعم.

والرواية صريحة في إثبات ما ذهبنا إليه، حيث لا يشترط في الإيمان والإسلام بعد الذي ذُكر أي شيء، بما في ذلك المعرفة الاجتهادية.

وظاهر أقوال كبار الفقهاء كذلك يؤيّد هذا المنحى، من جملتهم الشهيدين في الألفيّة وشرحها، والمحقّق الثاني في كتاب الجعفرية وكذلك شارحه (كتاب الجعفرية)، وغيرهم، حيث يقولون أنّ ما يجب في الإيمان بخالق الكون هو التصديق بوجوده ووجوبه، وبصفاته الثبوتية المنسوبة إلى علمه وقدرته، ونفي الصفات السلبية عنه في الحاجة والحدوث، وأنّه تعالى لا يصدر عنه أي قبيح.

إنّ الهدف من وراء كسب العلم بهذه المسائل ومعرفتها هو

---

(1) راجع كتاب الرسائل الجديدة، ص 136 فما بعد نقلاً عن كتاب الكافي للشيخ الكليني، للاطلاع على جميع تلك الروايات.

ترسيخها في عقيدة المكلّف وإن لم يستطع التعبير عنها والبرهان عليها باللغة العلمية الجارية على لسان العلماء، فالمقصود بمعرفة النبي الكريم ﷺ هو معرفة شخصه الكريم ونسبه الشريف لما له علاقة بمسألة التصديق برسالته ونبوته، وصدق دعوته، وكذلك الإيمان بعصمته ﷺ، وكل ما عدا ذلك ليس له ضرورة أو تأثير على عقيدة المسلم وإيمانه، من قبيل: هل كان معصوماً منذ بداية حياته وحتى آخر عمره الشريف؟ على الرغم من أنّ العلامة في الباب الحادي عشر يشترط في الإيمان التسليم بعصمته والإقرار بها.

وكذلك الأمر بالنسبة للأئمة عليهم السلام ومعرفتهم، فيكفي معرفة نسبهم الطاهر والتصديق بأنّهم أئمّة الحق وطاعتهم مفروضة، أمّا فيما يتعلّق بعصمتهم فالرأيان المطروحان بالنسبة للنبي الكريم ﷺ مطروحان هاهنا أيضاً (رأي العلامة وفريقه في اشتراط العصمة، ورأي الشيخ المحقق الأنصاري وجماعة في عدم اشتراطها).

وتعرّف بعض الروايات مسألة معرفة حقّ الإمام عليه السلام بأنّها وجوب معرفة أنّه إمام وأنّ طاعته فرض واجب، ثم يتابع المحقّق الأنصاري قائلاً:

«ويمكن القول أيضاً: أنّ شرط الإيمان هو عدم إنكار هذه الأمور وجميع ضروريات الدين، وليس وجوب الاعتقاد بها كما يستشفّ من ظاهر الروايات والأخبار الواردة في هذا المجال، والتي تقول بأنّ المشكّك ليس بكافر إذا لم يصل حدّ الإنكار لها، وفي رواية زرارة عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال:

(إذا سكت العبد عند جهله وتوقّف ولم ينكر فليس بكافر)،

وروايات أخرى مشابهة تفيد المعنى نفسه، وتقول بالرأي نفسه، وقد نقل الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة عن الإمام الصادق عليه السلام

أنّ جماعة يقال لهم الحقّية وهم الذين أقسموا بحقّ علي ولكن في الوقت نفسه يجهلون فضله وحقّه، وهؤلاء يدخلون الجنّة.

ويختم المحقّق الأنصاري بتأييد الرأي الأخير معتبراً إيّاه الأقوى فيقول:

«إنّ الرأي الأقرب إلى الصواب الذي توصّلت إليه في مسألة الإيمان بأصول العقائد، وجدته عند المحقق الأردبيلي حسبما نقل عنه في كتاب شرح الإرشاد».

ومهما يكن من أمر، فإنّ المسألة المهمّة هي مناقشة الوجهين اللذين ذكرا آنفاً، وتحديد الحالات التي تتفرع عن كلّ منهما:

الوجه الأول: أن يكون الإيمان مطلقاً، وفي جميع الحالات، واجباً، لذا، يجب على المكلّف أن يسعى لاكتساب مقدمات هذا الإيمان، وأن يجتهد ويستدلّ حتى يكتشف العقيدة الحقّة والإيمان الصادق.

الوجه الثاني: أن يكون الإيمان غير واجب إلاّ بعد العلم بكنهه ومعرفته،

فالوجه الأول يعتبر من مصاديق الواجب المطلق، أمّا الوجه الثاني فهو من مصاديق الواجب المشروط، وهذا الوجه يؤكّد على أنّ الظنّ أو التقليد في هذه المسألة لا يجزيان لمن لم يحصل على العلم والمعرفة، ولن يكون لهما أيّ أثر، وإليك فيما يلي تفصيل كل وجه:

الوجه الأول: يؤكّد هذا الوجه على ضرورة الاجتهاد وأهميته في تحصيل الإيمان، وينبغي مناقشة هذا الوجه ضمن بحثين هما:

أ ـ وجوب الإيمان لمن له القدرة على تحصيل العلم (العلم بأصول العقائد).

ب ـ وجوب الإيمان لمن ليس له القدرة على تحصيل العلم.

وبدوره ينقسم البحث الأول إلى فرعين:

الفرع الأول يعنى بالأحكام التكليفية، والفرع الثاني يرتبط بالأحكام الوضعية (الحكم بالإيمان وعدم الإيمان)، بالنسبة للفرع الأولى نقول: الحكم التكليفي للمكلّف الذي يستطيع اكتساب العلم بأصول العقائد هو أن لا يقف عند حدود الظنّ، لذا، لا يجوز له أن يبني إيمانه وعقيدته على هذا الظن والجري العملي، ومن هذا فإنّ الظنّ برسالة النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلّم وإمامة الأئمة عليهم السلام لا يجزئ، ذلك أنّ مجرّد وعيه بهذه المسألة يوجب عليه النظر والتدبّر والتأمّل، حتى يصل إلى شاطئ اليقين عبر رجوعه إلى أهل الخبرة والعلم لتحقيق هذه الغاية، وعلى هؤلاء أن يعينوه ويمدّوه بأسباب الدعم في هذا المجال وحضّه ودعوته إلى البحث والدرس والتقصّي علّه يصل في نهاية المطاف إلى العلم اليقين.

والنقطة الجديرة بالانتباه هي أنّ دعوتهم إيّاه إلى البحث والدراسة واجبة في حال لم تنتقض الغاية الأصلية المرجوّة منها، بمعنى أنّه إذا كان يُحتمل وقوعه في هاوية الزندقة والهرطقة ومناهضة الحقّ جراء هذا البحث والدراسة فلا يجوز دفعه إلى ذلك، والأولى تصنيفه في زمرة من لا قدرة لهم على هذا الفعل، وهؤلاء سيكون لنا كلام بشأنهم، وخلاصة القول إنّ الأجدر بهذا وأمثاله التزام حدود الظنّ بدلاً من البحث الذي لن يجدي نفعاً.

إنّ الدلائل على وجوب الإيمان العلمي لمن له القدرة على تحصيل العلم والبحث هي الآيات الكريمة والأخبار الواردة التي تؤكّد جميعها على وجوب الإيمان والعلم والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتعبّد بأصول العقائد، وهي تدلّل في نفس الوقت على عدم جواز ولوج هذا الخضمّ لمن لم يأخذ بأسبابه، لئلا يغرق في الجهل

والشك والظنّ، وعاقبة ذلك الضلال المبين، وهذه الآيات والأخبار لا تعدّ ولا تحصى لكثرتها ووفرتها.

أمّا المسألة الثانية من الفرع الأول فهي:

إذا كان المكلّف قادراً على تحصيل العلم لكن لم يتح له ذلك، يكون حكمه الوضعي هو عدم الإيمان استناداً إلى الأخبار الواردة في هذا المجال التي تصف الإيمان على أنّه الإقرار والشهادة، التعبّد، الاعتقاد والمعرفة، وأمثال هذه التعاريف والتفاسير، والتي تخلص جميعها إلى أنّ الإيمان لا يتحقّق بدون العلم والمعرفة، وهذا يقودنا إلى السؤال التالي: هل يعدّ الظنّ بالحقّ في هذه المسائل كفراً؟ يُستشفّ من مطلق الأدلة التي تعتبر الشاك وغير المؤمن كليهما كافر، وكذلك ظاهر الكتاب والسنّة اللذين يحصران المكلّف في صفة المؤمن والكافر، فإنّ هذه يمكن أن تكون أدلة على كفره، لكن من ناحية أخرى وحسبما ورد في العديد من الأخبار من أنّ كفر الشاكّ مشروط بإنكاره، بمعنى أنّه مادام في دائرة الشك والظنّ ولم يبلغ مرحلة الإنكار لعقائده، فليس بكافر. ويؤيّد هذا الرأي الأخبار المستفيضة والمشهورة التي تجعل بين حالة الكفر والإيمان جسراً يطلق عليه في الروايات بالضلال، وهذه الأخبار تدلّل على: أنّ بعض المسلمين يتوسّطون الكفر والإيمان أي ليسوا بمؤمنين ولا بكافرين، ولذلك لا تشملهم أحكام المؤمنين لكنّهم مع ذلك لم يصلوا مرتبة الكفر.

وبالنسبة لشرط إسلام المرء ـ على غرار مسائل أصول العقائد ـ لنا فيه رأيان: الأول، يكفي النطق بالشهادتين، وعدم إنكارهما في الظاهر، وهذا أقل المطلوب، فيكون المسلم من نطق بالشهادتين وإن أضمر الكفر.

أو أن نقول النطق بالشهادتين مع احتمال الإيمان بهما هو ما

يوجب الإسلام، فالشهادتان تعبير عن الإيمان الباطني، تماماً كما أنّ كل ظاهر هو دلالة الباطن، فتصبح الحالة هنا مختلفة عن سابقتها، فكل من يشكّ في الرسالة والمعاد ليس بمسلم، ولا تنطبق عليه أحكام الإسلام، من قبيل التوارث والتناكح وغيرهما، بل هو محكوم بالكفر والنجاسة.

والحقيقة أنّ هذا الرأي لا يخلو من إشكال وليس ببعيد عن النقد، ذلك أنّ الشكّ، وكما ورد في روايات كثيرة، مشروط بالإنكار، ولانتفاء هذا الشرط هنا، يكون المشروط بطبيعة الحال منتفياً أيضاً.

كان هذا بالنسبة لمن كان ظانّاً بالحق، ولم يبلغ مرتبة العلم، ولكن ماذا لو كان الأمر معكوساً، أي كان ظانّاً بالباطل، وكان كافراً في الظاهر.

بسط الموضوع وتفصيله بهذه الصورة يضطرّنا إلى إضافة بعض الملاحظات على طرحنا السابق، ووضع هذا السؤال على مائدة المفكّرين المختصّين بالمسائل العقلية الإسلامية، وهو: تقولون بأنّ مسائل العقيدة والإيمان تنبني على العلم والقطع واليقين لا على الشكّ والظنّ، فماذا لو كان هذا العلم والقطع حصل عن طريق التقليد؟ هل يكفي التقليد في هذه الحالة، أم الحاجة إلى النظر والاستدلال لا تزال قائمة؟ في جواب ذلك نقول:

يفيد ظاهر العبارات لكبار الفقهاء على وجوب النظر والاستدلال، بل إنّ العلامة رضوان الله عليه في الباب الحادي عشر يذهب إلى حدّ القول بوجود إجماع حول هذه المسألة، فهو يقول:

«أجمع العلماء على وجوب معرفة الله، وصفاته الثبوتية وما يصحّ عليه، وما يمتنع عنه، والنبوة والإمامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد».

إذن، يقول العلامة بصريح العبارة بعدم كفاية المعرفة الحاصلة

بالتقليد في هذا الباب، وقريب من هذا الرأي، ما قاله الشهيد الأول في القواعد والمحقّق الثاني. بينما الرأي الأوضح طرحه المحقّق الحلّي في المعارج الذي استدلّ على بطلان التقليد في مسائل العقائد حيث يقول:

«إنّ التقليد وإن كان يثمر علماً ويقيناً إلاّ إنّهما علم ويقين من فراغ لا طائل من ورائهما».

ويستدلّ العضدي للمسألة من زاوية مختلفة عن تلك التي طرقها المحقّق، فهو يقول ببطلان التقليد ويصرّ على الإجماع: «الحديث عن تقليد لا يفيد علماً أو يقيناً أو معرفة».

والإجماع الذي يتحدّث عنه العضدي هو نفسه الذي أشار إليه العلاّمة في الباب الحادي عشر، وقد أوردنا نصّ كلماته أعلاه.

للشيخ الطوسي كلام على غرار العضدي ويماثله في الرأي، أمّا الشيخ الأنصاري فعلى الرغم من الخلاف الموجود في هذا الباب، يقول[1]:

أقوى الأقوال هو: كفاية العلم واليقين الحاصلين من التقليد، لعدم دلالة الدليل على أبعد من هذا.

فالأدلة الخاصّة بمسائل الإيمان والعقيدة تقول بوجوب المعرفة والتصديق والاعتقاد وكفى، أيّاً كانت طرق استحصالها، حيث لم يُطرح طريق محدّد لذلك، بينما البراهين العقلية والدور والتسلسل وبرهان السلّم والتمانع وغير ذلك تبعد الإنسان عن العلم واليقين أكثر ممّا توصله بها. في هذا الصدد يقول الشيخ[2]:

«لم يكن الاستدلال بالبراهين العقلية مدعاة لحصول اليقين، فهو

(1) الرسائل الجديدة، ص 142.

(2) نفس المصدر السابق.

طريق محفوف بالشبهات التي توسوس في النفس، وتحيد بالإنسان عن صراط الحقّ ليزلّ في هاوية الانحراف، فيغلق بذلك طريق المسائل العقائدية.

لقد أثيرت في هذا المجال شبهات جسام عجز أعظم المتكلمين ممّن صرفوا عمرهم في دراسة أصول الكلام وفنونه، عن الردّ عليها، فكيف بالناشئ المبتدئ القريب العهد بعلم الكلام ومسائله، الذي جاء ليصحّح عقائده بحسب زعمه، ثم يذهب إلى حال سبيله، منصرفاً إلى شؤونه، ومهتمّاً بمعائشه.

وهل يغفل الشيطان عن مثل هؤلاء؟ كلا إنّه يتربّص بهم كل متربّص، ويتحيّن الفرص، ليلقي في روع المتبحّرين في علم الكلام والفلسفة الشبهة، ويملأ صدورهم بالشكّ والريبة حيال بديهيات الأمور، لكي يعجزوا عن التصدّي لها ومواجهتها.

كثيرون أفنوا عمرهم في متابعة هذه المسائل، ورجعوا من النهر ظمآى، لم يغترفوا منه إلا غرفة أو أقل.

ب ـ وجوب الإيمان لمن ليس له القدرة على تحصيل العلم. وفي هذا ثلاثة أقوال نطرحها عبر ثلاثة أسئلة ولكلّ منها جواب:

السؤال الأول: هل يوجد شخص كهذا؟

السؤال الثاني: لو افترضنا وجوده، فهل سيكتفي بتحصيل الظنّ؟

السؤال الثالث: في حال حصول الظنّ بالمسائل العقائدية، ما هو حكمه الوضعي قبل التحصيل وبعده؟ أي هل هو محكوم بالإيمان أم بالكفر؟

جواب السؤال الأول: قيل أنّ من يخوض في المسائل العقائدية ويتدبّر في قضايا التوحيد والرسالة والمعاد وغير ذلك، لن يسعفه عقله

في شيء ولن يصل إلى مرتبة العلم واليقين، حتى لو أمعن النظر وأطال الفكر، فهل يوجد شخص كهذا؟ بعضهم يقول: لا يوجد، وقد استدلّوا لرأيهم بالقول: إنّ عموميات الأدلة المتعلّقة بالعقائد وأصولها، تقسّم الإنسان إلى قسمين: مؤمن أو كافر، وهناك أدلة تقول بأنّ الكافر خالد في النار، فلنربط هذين الدليلين بالدليل العقلي الذي يقول: بأنّ عقاب الجاهل قبيح، سنستنتج من مجموع هذه الأدلة العقلية والنقلية بأنّ غير المؤمن مقصّر ومسؤول. ومع ذلك تمرّ على المقصّر لحظات في حياته يستنشق فيها نفحات الحقّ ويبصر وهج الحقيقة فينتشل ذاته في لحظة تاريخية معيّنة، ويستجمع قواه ويوظّفها لاقتحام غمار العلم والمعرفة واليقين، ولكن ما العمل إذا تقاعس هو ولم يبذل الجهد اللازم لبلوغ هذا الهدف راهناً ومستقبلاً؟ فهو الذي لم يبادر لاغتنام فرصة كشف الحقيقة، فأنّى للعقل أن يحكم باستحقاقه للعقاب أو يبدي رأياً في ذلك؟ وفي حال إبداء الرأي في ظلّ هكذا ظروف، ألن يكون عقابه أمراً قبيحاً؟ لهذا السبب أجمع العلماء على مسألة التخطئة والتصويب، بأن يكون المخطئ في مسائل العقيدة مذنباً وغير معذور.

كان هذا غاية ما وصل إليه استدلالهم حيث عرضته على الباحثين وأهل العلم، وهو على أيّ حال اجتهاد كغيره من الاجتهادات، لهم أن يقبلوا به أو يرفضوه إذا وجدوا فيه شائبة تشوبه.

ولكنّ العقل الباطن يقول بخلاف ذلك، فنحن نرى كثيراً من الأفراد ممّن ليس لهم القدرة على استيعاب أبسط المسائل وأخصرها، فضلاً عن خوض غمار المسائل العقائدية المغلقة وسبر أغوارها، أو إبداء الآراء الاجتهادية وطرح النظريات العلمية بشأنها. وهل يتسنّى للعقل أن يصول ويجول في قضايا الفكر والعقيدة وبلوغ الحقيقة

المنشودة دون أن يزلّ ويكبو، والرواية التي نقلها الشيخ الكليني[1] تؤكّد صدق هذا المعنى، يقول الشيخ الطوسي في العدّة: مثل الذي فاته تحصيل العلم بأصول العقائد كمثل الدابة.

لذلك، فإنّ قولهم بأنّ الإنسان لا يخرج عن حالين: إمّا مؤمن أو كافر، ولا حال وسط بينهما، قولٌ غير مقبول، بالاستناد إلى ما وردنا من الأخبار المستفيضة والمشهورة التي تؤكّد على وجود حالة وسط بين الحالين. وأمّا عن قولهم: بأنّ عذر المجتهد المخطئ في مسائل العقيدة والإيمان غير مقبول، وهو مذنب، المقصود به المجتهد الذي نذر جهوده وحياته في تحصيل العلم في المسائل العقائدية وخَبَرَ زواياها وتشعّباتها، ولا فرق لمن لم يتوافر على تلك القدرة والموهبة أن يسعى إلى العلم واليقين بالنظر والاجتهاد، فهو معذور ولا شيء عليه.

السؤال الثاني: إذا كان قاصراً عن استيعاب المسائل العقلية العقيدية، كما هو حاصل، فهل يقف عند الظنّ، في هذا نقول:

طبعاً لا، لأنّنا لا نملك تكليفه بشيء آخر غير العلم، لذا، فالأولى له ترك ما لم يكلّف به، ويلزم مكانه، ولا يمشي في هذا الطريق دون علم أو دليل، لأنّه طريق مجهول العواقب.

ولابدّ من العلم بأنّ المراد من تحصيل العلم وكسب اليقين في المسائل العقيدية هو كسب الإيمان الذي ينطلق من العلم، ويستقرّ في سويداء القلب، ولا علاقة له بظواهر الأعمال، لذلك، عندما تقصر يد الإنسان عن بلوغ هذا العلم ويعجز عن اكتساب اليقين، فما حاجته إلى

---

(1) الحديث هو: إنّ أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أن يعرفه الله تعالى إيّاه فيقرّ له بالطاعة فيعرّفه نبيّه فيقرّ له بالطاعة، ويعرّفه إمامه... فيقرّ له بالطاعة فقلت يا أمير المؤمنين: وإن جهل جميع الأشياء إلاّ ما وصفت؟ قال: نعم.

الاستمرار لتحصيل الظنّ، أفلا يعلم بـ«أنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً»[1]، وهو أمر بديهي بالاستناد إلى أدلّة كثيرة من جملتها الأحاديث الشريفة مثل: إذا جاءكم ما لا تعلمون . . . وغير ذلك من الأحاديث، ويبقى أنّ الجاهل بحكم مسألة معيّنة عليه مراجعة أهل الذكر والعلم، ليكتسب قدرة تحصيل الظنّ الذي يقيه شرّ الوقوع في حبائل الباطل ومهالكه، ولعلّه يقال بأنّ: حضّ الفرد على تحصيل الظنّ واجب، ذلك لأنّ الظنّ في الأصول خيرٌ من الشكّ بها.

السؤال الثالث وهو: ما الحكم الوضعي لمن قصر عن درك أصول العقيدة علمياً واكتفى بالظنّ؟

نقول في جواب ذلك: إذا لم يقرّ بشرط الإسلام ولو ظاهرياً، فهو محكوم بالكفر، وإذا أقرّ به في الظاهر وعلمنا بإضماره الشكّ، فلا يعتبر مسلماً، إلا إذا احتُمل إيمانه بما أقرّ به، فهل في هذه الحالة يُحكم بالكفر؟ قد يكون الجواب: نعم، ودليلهم على ذلك هو ما ورد في الأخبار من أنّ الشاكّ (مطلقاً ودون قيد أو شرط) كافر.

ونجيب نحن: بأنّه ليس بكافر، وذلك بالاستناد إلى أخبار أخرى كثيرة واردة تفيد بأنّ الشاكّ ليس كافراً ما لم يكن منكراً. ومثال على ذلك حديث أبي بصير الذي يروي نقلاً عن الإمام الصادق عليه السلام قوله:

سألت الإمام الصادق عليه السلام: ما تقول فيمن يشكّ في الله؟ قال عليه السلام: يا أبا محمد إنّه كافر، قلت: وماذا عن شكّه في رسول الله ﷺ؟ قال عليه السلام: إنّه كافر، ثم التفت الإمام إلى أبي بصير وهو يتابع كلامه قائلاً: يكون كافراً إذا كان منكراً.

---

(1) سورة يونس، آية 36.

وجاء في رواية أخرى: إذا توقّف المرء حيث لا يعلم، ولم ينكر ليس بكافر،

نتيجة البحث:

المستخلص من الروايات المذكورة وغيرها من الأخبار الواردة في هذا الموضوع:

من يقرّ بأصول العقائد علناً ويبطن الشك، ولا يظهره، ولا ينكر تلك الأصول ليس بكافر، بمعنى أنّه مشمول بالأحكام الإسلامية، وهو ما يسمّى في الاصطلاح الفقهي بالمستضعف.

المقال السادس

التجزّىء والمجتهد المتجزىء

التجزّئ (التَجَزُّأْ) مشتقّة من جزأ (جَزْءُ) أي قسّم وبضّع، ويطلق المجتهد المتجزّئ إزاء المجتهد المطلق، وهو القادر على استنباط الحكم الشرعي من موارده في بعض المسائل والموضوعات الفقهية والحقوقية، وليست له القدرة الاستنباط في جميع الأبواب الفقهية.

أمّا المجتهد المطلق فهو القادر على الاجتهاد في أيّ وقت واستنباط الحكم الشرعي من موارده في كل موضوع ومسألة، وإرجاع كل فرع إلى أصله.

إذاً، المجتهد المتجزئ هو الذي يستطيع استنباط الأحكام الشرعية في بعض المسائل الفقهية، لكنّه لم يصل بعد إلى الإحاطة بجميعها، ولا يعني التجزئ أنّ المجتهد قد اجتهد في بعض المسائل الفقهية وترك بعضها الآخر لأي سبب كان مثلاً لعدم الحاجة إليها، لأنّ هذا التعريف هو للمجتهد المطلق، ذلك أنّ الفقهاء يقولون:

من المحال أن يوجد فقيه يكون محيطاً بجميع المسائل الفقهية، بل إنّه محال عقلي، لأنّ المسائل الفقهية لامتناهية، وتزداد لحظياً[1].

(1) القوانين، باب الاجتهاد.

في الحقيقة، ثمّة خلاف بين الأصوليين حول إمكان تجزئة الاجتهاد، فالقول المشهور للفقهاء من جملتهم العلاّمة في التهذيب والشهيد الأول في الذكرى والدروس والشهيد الثاني والمحقّق القمي وطائفة من فقهاء أهل السنّة مثل الغزالي والشاطبي هو التجزّئ، بينما رفضه فريق من الأصوليين، واعتبروه جزء لا يتجزء من الاجتهاد المطلق، قائلين بأنّ من يستطيع الاستنباط في بعض الأحكام، لا يعجز عن الاستنباط في جميعها.

يقول المحقّق القمّي:

«المتجزئ فقيه توافرت له شروط الاجتهاد في بعض المسائل الفقهية، كأن يكون درس أدلة الوضوء، واستنبط أحكامها الاجتهادية».

إذا أقررنا بأنّ الاجتهاد ملكة، فلن نواجه مشكلة بالنسبة للتجزّئ، لأنّ ملكة القدرة على تحصيل الأحكام من أدلتها، تختلف بين فرد وآخر شدّةً وضعفاً، إذ من الممكن أن يكون شخصاً ذا ملكة تامّة وآخر ذا ملكة ناقصة تعينه على استنباط بعض المسائل. في ردّه على المعارضين للتجزّئ يقول المحقق القمّي[1]:

هل يقول المخالفون لحجّية الاجتهاد المتجزّئ بوجوب التقليد للمجتهد المتجزّئ الذي استنبط حكم مسألة معيّنة واستحصل على الظنّ الاجتهادي فيها؟ وأن لا حجّية لظنّه؟ وأنّ هذا الظنّ مساوٍ لذلك الذي يحصل بالتقليد؟ وإذا كان عمله على أساس ظنّه الاجتهادي حراماً، وكذلك عمله بالتقليد حراماً، فما هو واجبه إذاً، وماذا عساه أن يفعل؟

في زمننا الحاضر، لم يعد بوسع المجتهد الإحاطة بجميع

---

(1) القوانين، الطبعة الحجرية، بخط الطاهر بن الحاج عبد الرحمن، ج 2، ص 155.

القضايا والمسائل المبتلاة، فالأحداث تتلاحق والوقائع تتسارع، وكل منها يحتاج إلى حكم فقهي يفي بمتطلباتها، ويرفع مشكلاتها، لذا لا مناص من التجزّئ في الاجتهاد، التجزّئ بالنسبة للفقهاء الذين وصلوا إلى مرتبة الاجتهاد المطلق.

نعود ونؤكّد أنّنا في هذه المرحلة الزمنية، أحوج ما نكون إلى ممارسة تجربة الاجتهاد المتجزئ، وذلك بأن يتناول كل مجتهد جانباً من جوانب الفقه المتعدّدة، وأن يبذل أقصى ما عنده في ذلك الجانب، ليتمكّن من الإلمام به والإحاطة بدقائقه، حتى يظفر بالحكم الاجتهادي لكل مسألة ضمن تلك الدائرة التي اختصّ بها، ليرفد مقلّديه بها، وإنّا على يقين بأنّه إذا توافرت هذه الظروف سيكون بإمكان المجتهد إفراغ ما في جعبته من حذاقة وفطنة، والارتقاء باختصاصه إلى أعلى المراتب، ليعود نفع ذلك على نفسه ومجتمعه، وأيّما نفع.

يكتب الشهيد مرتضى مطهري في كتابه حول المرجعية الدينية فيقول:

«إنّني هنا أطرح اقتراحاً أرى فيه رقي الفقه واعتلاءه، وهو اقتراح جديد قديم حيث طرحه من قبل المرحوم الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي [1]رحمه الله، الذي كان يقول: ما الداعي لأن يقلّد الناس مجتهداً واحداً في جميع المسائل؟ أليس من الأفضل أن يتمّ تقسيم الفقه إلى فروع متعدّدة، ويتجّه كلٌّ صوب الاختصاص الذي يطلب، كأن يتخصّص بعض الفقهاء والمجتهدين في باب العبادات، والبعض الآخر في باب المعاملات، وآخرون في باب السياسة، وغيرهم في الطب وهكذا في بقية الفروع والاختصاصات؟

---

(1) بحث حول المرجعية الدينية، الأستاذ الشيخ مرتضى مطهري، ص 95.

يقول الأستاذ الشيخ مرتضى مطهري:

إنّه اقتراح صائب جداً، وأزيد عليه بأنّه من الضروري اتّباع مبدأ تقسيم العمل في الفقه، حيث إنّ الحاجة إلى الاختصاصات الفقهية قد برزت منذ قرن ونيّف.

في ظلّ الأوضاع الراهنة، يجد الفقهاء أنفسهم أمام خيارين الأول أن يغلقوا باب تطوّر الفقه وارتقائه، أو أن يأخذوا بهذا الاقتراح ويعملوا به، ذلك لأنّ مبدأ تقسيم العمل في جميع العلوم أضحى علّة الارتقاء ومعلوله. بمعنى أنّ العلوم تتعقّد وتتشعّب تدريجياً فتضيق بقدرة مجتهد واحد، ويصبح من المستحيل أن يلمّ بمفرده بجميع قضايا الاجتهاد ومسائله، عندها لا يبقى أمامه خيار سوى الأخذ بمبدأ تقسيم العمل، واستحداث الفروع الفقهية الاختصاصية.

في حقبة ماضية كانت مسائل الفقه محصورة في دائرة ضيقة محدودة، فاتّسعت هذه الدائرة مع توالي الحقبات وتواصل القرون وذلك بجهود العلماء ومساعي الفقهاء، ودخلت على الفقه قضايا ومسائل عصرية جديدة زادت من حجمه، ووسّعت آفاقه، ولهذا نقول أنّ الضرورة تلحّ على العمل بهذا الاقتراح، واستحداث فروع واختصاصات فقهية جديدة تستوعب جميع تلك المسائل المشار إليها، وليتمكّن الناس من تبعيض حاجاتهم الفقهية كما هو الحال في تبعيضهم لحاجاتهم الطبية[1].

وقبل هذا كان لنا بحث مفصّل حول هذا الموضوع.

---

(1) نفس المصدر ونفس الصفحة.

المقال السابع

الخلاف حول التخطئة والتصويب

الموضوع هو شعبة متفرعة من مسائل الاجتهاد، ومثار خلاف بين الشيعة وأهل السنّة فيما إذا كان المجتهد مصيباً في فتواه أم مخطئاً، حيث يقول الشيعة بتخطئته كما ورد في المعالم:

«لكل مسألة أو واقعة حكم معيّن وثابت ومحفوظ عند الله تعالى، ودور المجتهد هنا بذل الجهد واستفراغ الوسع، ليستنبط حكماً قد يطابق حكم الله، فتكون فتواه مطابقة للحكم الحقيقي، وفي هذه الحالة يكون مصيباً، وقد لا تتطابق مع حكم الله فيكون مخطئاً لكنّه معذور ومأجور». أمّا فقهاء أهل السنّة فيقولون بالتصويب كما ورد في المستصفى:

«في المسائل التي لا يوجد فيها نصّ صريح (أي الأمارات) ولم يعيّن الشارع حكماً محدّداً بشأنها، يتبع في هذه الحالة الحكم الظنّي الاجتهادي للمجتهد، ويكون حكم الله هو ما يتوصّل إليه المجتهد في استنباطه وظنّه[1]». يقول الإمام الغزالي: لقد اخترت هذا التصويب.

---

(1) المستصفى، الإمام الغزالي، ج 2، ص 363، ويراجع أيضاً أصول التشريع الإسلامي، ص 69، وأصول الفقه، الخضري، ص 414.

نمط آخر من التصويب يقول به بعض فقهاء أهل السنّة وهو: أنّ الله تعالى قد عيّن لكل مسألة حكماً محدّداً، والمجتهد مصيب في جميع الأحوال سواء أكانت فتواه مطابقة لهذا الحكم أم لم تكن[1]. لأنّه أدّى ما عليه ويكون ـ بالتالي ـ ما توصّل إليه صواباً.

لقد أطلق على القسم الأول بتصويب الأشعري، والقسم الثاني تصويب المعتزلي. يقول النائيني في فوائد الأصول[2]:

«في بداية مبحث الظنّ من كتاب الرسائل، ذكر الشيخ الأنصاري ثلاثة تصويبات هي»:

1 ـ تصويب الأشعري الذي يقول: لا يوجد حكم حقيقي بشأن الأمارات.

2 ـ تصويب المعتزلي: على الرغم من إنّ لكل مسألة حكم للعالم والجاهل، لكن عند وجود أمارة بخلاف ذلك الحكم، فإنّ المصلحة التي تغلب في خصوص متعلّق الأمارة، تعوّض عمّا فات من مصلحة الحكم الحقيقي.

3 ـ تصويب جماعة من الإمامية: وهم القائلون بعلّية الأمارة.

ويقول سيف الدين الآمدي[3] في هذا الموضوع:

نقل عن بعض أئمّة أهل السنّة مثل الشافعي وأبي حنيفة وابن حنبل كلا القولين أي التخطئة والتصويب.

أمّا صاحب المعالم فيقول[4]:

---

(1) نفس المصدر السابق، أصول الفقه، الخضري، ص 326.

(2) فوائد الأصول، النائيني، ج 1، ص 142.

(3) الأحكام في أصول الأحكام: المجلد الرابع، ص 159.

(4) الشيخ حسن بن زين الدين في الملاحظة التاسعة من باب الاجتهاد والتقليد، المبدأ الثالث، ص 227.

إذا كانت الأحكام الشرعية تتوافر على أدلّة توجب القطع واليقين، فأحد المجتهدين أصاب الحكم الحقيقي والبقية أخطأوه، وهم مذنبون، وإذا لم تكن للأحكام الشرعية هكذا أدلّة (كما في حالة الأمارات)، وكانت بحاجة إلى النظر والاجتهاد، فإنّ الواجب على المجتهد في هذا النمط من الأحكام أن يبذل وسعه لاستنباط أجود الأحكام بنظره، ولا شيء عليه أبداً في هذه الحالة (سواء أصاب الحكم الحقيقي أم لم يصبه). هذا رأي المخطّئة من الشيعة.

ثم يضيف قائلاً:

«هناك خلاف بين فقهاء أهل السنّة بشأن هذا النمط من الأحكام، ففريق يقول: كل مجتهد مصيب، بمعنى أن لا حكم محدّد من قبل الله تعالى، بل أنّ الحكم هو ما حكم به ظنّ المجتهد».

وقد نسب الدكتور سلام مدكور إلى الإمامية ـ خطأً ـ قولهم بالتصويب، وأهل السنّة بالتخطئة[1]، ولا نعلم السبب وراء خطئه هذا، والخطأ الآخر الذي ارتكبه قوله بأنّ الشيعة ترى أنّ المجتهد المخطئ مذنب[2]، وهو كلام باطل وغير صحيح.

وربّما يكون السبب وراء هذا الخطأ هو تأثّر الدكتور مدكور بالغزالي، ذلك لأنّ هذا الأخير يقول[3]:

«يقول البشر المريسي بأنّ المجتهد المخطئ في الفروع مذنب، ومثله يقول ابن عليّة وأبو بكر الأصمّ، والإماميّة على هذا الرأي أيضاً».

ومهما يكن من أمر، فإنّ نسبة هذا الرأي إلى الإمامية غير

(1) المدخل للفقه الإسلامي، الطبعة الرابعة، ص 309.
(2) نفس المصدر السابق، ص 311.
(3) المستصفى، ج 2، ص، 361.

صحيح، وكما قلنا هناك باحثون من أهل السنّة نسبوا هذا الرأي إلى الإمامية متأثّرين بإمامهم الغزالي الذي يعتبر من المصوّبة، ويقول عن المخطئة بأنّ الخطأ والذنب لازم وملزوم، مغتبراً أنّ أي مخطئ مذنب بالمآل، وأي مذنب مخطئ، وأنّ المجتهد المصيب لا ذنب له[1].

هناك حديث شريف للرسول الأكرم ﷺ يرويه الفريقان، ويعتبر دليل صحّة رأي المخطئة، والحديث يقول: إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد[2].

كما ورد في مصادر الحديث الشيعية الحديث التالي: للمصيب أجران، وللمخطئ أجر واحد.

---

(1) المستصفى، ج 2، ص 357.

(2) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص 97.

المقال الثامن

التقليد

التقليد من القَلْد (بفتح القاف وسكون اللام) وهي بمعنى الفتل، كأن يقال قلّدت الحبل فهو قليد ومقلود، والقلادة: المفتولة التي تجعل في العنق من خيط وفضة وغيرهما، وبها شبه كل ما يتطوق، وكل ما يحيط بشيء[1]، والتقليد الذي هو شعيرة من شعائر حج القران مشتق من نفس الجذر، وهو أن يقلّد الحاج الأضحية (البقرة أو الكبش) نعله الذي صلّى به، أي يعلّقها على رقبتها على سبيل الهدي.

وكذلك يقال قلّدته عملاً بمعنى ألزمته، أو أوكلته إليه[2]، وأيضاً بمعنى قبول قول الغير بلا حجّة ولا دليل[3].

جاء في المعالم:

«التقليد في اللغة هو العمل بقول الغير دونما دليل أو حجّة، كأن يقتبس العامّي حكماً عن عاميّ غيره والمجتهد عن مجتهد غيره، وبهذا يتّضح أنّ الرجوع إلى الرسول الكريم ﷺ واتّباعه وأخذ التشريعات عنه

(1) المفردات، الراغب الأصفهاني.

(2) نفس المصدر السابق، منتهى الإرب.

(3) نفس المصدر السابق.

لا يعدّ تقليداً، لأنّ معجزة النبي ﷺ هو دليل هذا الرجوع والأخذ، كذلك فإنّ رجوع العوام إلى المجتهدين لا يعدّ تقليداً بحسب أصل الكلمة، ذلك أنّ المقلّد له دلائله المجملة لهذا العمل»[1]. ويبدو أنّ صاحب المعالم أخذ ذلك عن سيف الدين الآمدي[2].

لقد أجاز الأصوليون التقليد في فروع الفقه للعامي وغير العامي الذين لم يبلغوا مرتبة الاجتهاد[3]، وأدلّتهم في ذلك الإجماع وبناء العقلاء والضرورة.

يقول المحقق الخراساني[4]:

«إنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم هي عموماً أمور تقول بها البداهة والفطرة، ولا تحتاج إلى دليل، وإذا كانت بحاجة إلى برهان واستدلال فمن أين للعامي أن يستدلّ، لذا، فالقول بوجوب الاستدلال، سيغلق باب جواز التقليد بوجه العامّي نهائياً».

ثم يقول صاحب الكفاية:

«وقولنا: أنّ دليل ذلك موجود في طبيعة كل جاهل (بناء العقلاء) عبر مراجعته للعقلاء فيما جهل.

وعلى هذا، يمكن التشكيك بجميع الأدلة الأخرى التي يستدلّ بها على جواز التقليد، عدا بناء العقلاء».

---

(1) معالم الدين، ص 227، ودلائله المجملة عبارة عن الصيغة المنطقية التي يستند إليها في جميع المسائل التي يقلّد المجتهد فيها، وهذه الصيغة هي: هذا ما أفتى به المفتي، وكل ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقّي، فهذا حكم الله في حقّي.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 192.

(3) معالم الدين، ص 227.

(4) كفاية الأصول، في خاتمة الاجتهاد.

يرى الإمام الخميني بأنّ جواز تقليد العامّي هو ارتكاز عقلائي قطعي[1].

ويستند جمهور علماء أهل السنّة في جواز تقليد سيرة المتشرّعة منذ عهد النبي الكريم ﷺ وحتى الآن، حيث يقول صاحب فواتح الرحموت في هذا الموضوع:

«كان المجتهدون من الصحابة والتابعين يفتون دون ذكر الدليل، ويقلّدهم في فتاواهم من لم يجتهد، من غير إنكار، وكان هذا الأسلوب رائجاً إلى درجة وصلت حدّ التواتر. ثم يستند إلى الآية الكريمة: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

يضعّف كل من الشيخ المشكيني في حاشيته على الكفاية[3]، والسيد محمد تقي الحكيم في الأصول العامة للفقه المقارن[4] حديث «من كان من العلماء حافظاً لدينه . . . فللعوام أن يقلّدوه»، ويريان بأنّه حديث لا يقوّمه دليل.

وهناك جماعة من الفقهاء المتقدمين، من جملتهم فقهاء حلب، حرّموا التقليد على عوام الناس، معتبرين تحصيل الاجتهاد واجباً عينيّاً على كل فرد.

يقول الشهيد الأول في كتاب الذكرى:

يقول علماء حلب إنّ على العوام الاجتهاد والاستدلال في الأحكام الفقهية.

---

(1) رسالة الاجتهاد والتقليد، ص 130.

(2) سورة الأنبياء، آية 7.

(3) الكفاية (الحاشية) المجلد الثاني، ص 428.

(4) باب الاجتهاد.

وقال فيه المتأخرون من الفقهاء:

قول في غاية الضعف، ولا يستحقّ الردّ.

نُقل عن مدرسة بغداد الاعتزالية بأنّ على كل عامي الرجوع إلى المجتهد، شرط أن يثبت له صحة اجتهاده بالدليل.

كما نقل عن صاحب المنية قوله أنّه لا يجوز للعامي تقليد المجتهد، ولكن يمكن الرجوع إليه وإلى غيره من الفقهاء ليعمل بإجماع آرائهم حتى يكون عمله عن بيّنة ودليل.

وقد نُسب إلى الأخباريين قولهم أنّ على العامّي مراجعة المحدّث فيما يتعلّق بأخبار الأحكام وإن كانت ترجمة لها ونقل الأحاديث المتعارضة ومعالجة التعارض وكذلك ترجيح أحد محتملات الأخبار، عندها يتمكّن من استنباط الحكم الذي يفي بغرض الرواية.

اعتبار الحياة في المجتهد

غالبية الفقهاء على وجوب التقليد من المجتهد الحيّ، ولا يجوّزون تقليد الميّت ابتداءً، حتى أنّ بعضهم يقول بإجماع الفقهاء على هذه المسألة، فالشيخ النراقي يقول في المناهج بأنّ في عدم جواز تقليد الميّت إجماع محصّل وإجماع منقول.

وعلى الرغم من رأي الأغلبية، فإنّ الفقهاء الذين يجوّزون تقليد الميّت ليسوا بالقليلين، معتبرين شرط الحياة للمجتهد شرطاً ضعيفاً لا يستند إلى دليل. أمّا فقهاء أهل السنّة فيقولون بالجواز مطلقاً، وعلى ذلك يسير الأخباريون.

فالملا فيض الكاشاني[1] يرى في قصر التقليد على الأحياء

(1) مفاتيح الشرائع، المقدمة، ج 1، ص 24.

سخف لا تقوّمه حجّة، وحذا حذوه الأخباريون من أمثال الأسترابادي والجزائري وغيرهم.

وفي هذا يعتقد صاحب المعالم بأنّ حكم عدم الجواز تنقصه الحجّة المقبولة، فلنسمع قوله:

«هل يجوز العمل بفتوى المجتهد الميّت أم لا؟ يستفاد من ظاهر آراء الفقهاء بوجود إجماع على عدم جواز ذلك، ولكن فقهاء أهل السنّة يقولون بجوازه.

ويضيف:

الدليل الذي وصلنا عن السلف بشأن عدم جواز تقليد المجتهد الميّت، دليل سخيف وضعيف ولا يستحقّ حتى الذكر»[1].

بينما يرى المحقّق القمّي جواز تقليد المجتهد الميّت، وبطلان آراء المخالفين لذلك، لأنّها بحسب رأيه لا معنى لها[2]، فهو يقول:

«دليل القائلين بعدم جواز تقليد المجتهد الميّت ابتداءً هو: أنّ الأصل هو حرمة العمل بالظنّ، وتقليد المقلّد للمجتهد الحيّ هو لدليل خارج عن هذا الشرط، أمّا تقليد الميّت فهو داخل في هذا الشرط وهو حرمة العمل بالظنّ».

بعد ذلك يقول: وبهذا يكون لبّ كلامهم هو أنّ وجوب تقليد المجتهد الحيّ، والعمل بحسب فتاواه هو تعبّد بالدليل، الذي لا وجود أصلاً، وليس بسبب حصول الظنّ للمقلّد من المجتهد الحيّ، لأنّه لو كان الظنّ هو معيار الحكم هنا، فإنّنا نجد في كثير من الحالات عدم حصول هذا الظنّ من المجتهد الحيّ بسبب وجود فتوى لمجتهد ميّت

(1) معالم الدين، ص 232.

(2) القوانين المحكمة، ج 2، ص 128.

هو أعلم وأتقى من الحيّ. لذا، مع حصول الظنّ القويّ من فتوى المجتهد الميّت، لا يعدو العمل بفتوى المجتهد الحيّ تعبّداً. وأما قولهم: بعدم حصول الظنّ من فتوى المجتهد الميّت، فهو قول باطل وسخيف، لجهة أنّه لا فرق بين الحياة والموت في حصول الظنّ، فكلاهما استنبط أحكامه من مواردها في الكتاب والسنّة، فكيف يحصل الظنّ من قول أحدهما وينتفي من الآخر وإن كان هو الأعلم والأتقى، فالأمر خلاف ما يدّعون، أي أنّ الظنّ يحصل للمقلّد من قول المجتهد الميّت الأعلم ولا يحصل من الحيّ الأقل علماً.

وينتهي المحقّق القمي إلى:

«لانتفاء الدليل على حجّية قول المجتهد الميّت أو المجتهد الحيّ، حتى نسلّم بقولهما تعبّداً، فلابدّ أن تكون الحجّية بسبب الظنّ الحاصل من الفتوى، ويستوي مقدار حصول هذا الظنّ من قول المجتهد الحيّ والمجتهد الميّت، ولعلّ حالات كثيرة يكون الظنّ الحاصل فيها من قول المجتهد الميّت أقوى. وتأسيساً على هذا، ما من دليل على زعمهم بأنّ تقليد المجتهد الميّت غير جائز»[1].

وبعبارة أكثر وضوحاً يقول المحقّق القمّي:

«لو فرضنا القبول بأصل حرمة العمل بالظنّ، فلن يخرج الأمر عن حالين، الأول أن يحصل الظنّ للمقلّد من فتاوى كلاهما، المجتهد الحيّ والمجتهد الميّت، والثاني أن يحصل الظنّ من فتوى المجتهد الحيّ فقط، إذا كانت الحالة الأولى، فلِمَ تقولون بحجّية فتوى المجتهد الحيّ فقط؟ في حين أنّ الدليل الوحيد هو حصول الظنّ ولا دليل غيره، وكلاهما لديه هذه الخصوصية، وإذا كنتم تزعمون حصول الظنّ

---

(1) القوانين المحكمة، ج 2، ص 128.

من فتوى المجتهد الحيّ فقط، فهذا قول هراء لا وزن له، وذلك لأنّه أحياناً يكون قول المجتهد الميّت - إذا كان أعلم ـ أقوى حجّة وظنّاً للإنسان.

لقد بسطنا البحث في فصول سابقة في آراء المحدّث والمحقق الكبير الملا محسن فيض حول جواز تقليد المجتهد الميّت، ولا نرى من داعٍ لتكرار ما قلنا[1].

البقاء على التقليد

المقلّد الذي يرى وجوب تقليد المجتهد الحيّ، هل يمكنه البقاء على تقليده لمجتهده حتى بعد رحيله؟

يفتي الكثير من الفقهاء بجواز ذلك، فمن القدماء العلاّمة الحلّي والفاضل النراقي وعديد غيرهم، ومن المتأخّرين آية الله العظمى الفيض القمّي والإمام البروجردي، مستندين في ذلك إلى أدلّة التقليد، وكذلك قاعدة الاستصحاب. ولكن لا يخلو الأمر من المعارضين، من جملتهم صاحب جامع المقاصد المحقّق الكركي، ومع هذا لا يستند هؤلاء إلى دليل صريح ومقبول.

تقليد الأعلم

هل يشترط تقليد الأعلم في حال تعدّد المجتهدين، أم لا؟ اختلفت آراء العلماء حول هذه المسألة.

جاء في المعالم:

إذا كان المجتهد وحيد عصره، فالحكم واضح هنا، وهو وجوب تقليده، أمّا إذا تعدّد المجتهدون، واتّفقوا في فتاواهم، فأيضاً الحكم

(1) راجع مفاتيح الشرائع، ج 2، ص 5.

واضح ولا لبس يكتنفه، وهو أن العامّي مخيّر يقلّد من يراه مناسباً. ويبقى على اختياره كذلك في حال اختلاف فتاواهم، وتساويهم في العلم والعدالة، إذن لا رأي خاص في مثل هذه الظروف، لكنّ المسألة تصبح عرضة للنقاش حينما يرجح علم أحدهم ويبرز، فما هو الواجب الشرعي في هذه الحالة؟ هل عليه تقليد من رجح علمه أم يبقى مخيّراً؟

في هذه المسألة يقول بعض الفقهاء بوجوب تقليد الأعلم، مستندين إلى وجود ثقة واطمئنان أكبر بفتوى الأعلم، ويقيناً أنّها (فتواه) أقرب إلى الحكم الواقعي، ومن القائلين بهذا الرأي الشريف المرتضى في الذريعة، وصاحب المسالك، والمحقق الثاني، ويدّعي هذا الأخير بوجود إجماع في هذه المسألة، أمّا الشريف المرتضى فيعتبر المسألة من البديهيات المسلّم بها لدى الشيعة»[1].

ومن العلماء من لا يرى هذا الوجوب في تقليد الأعلم، وفي هذا يقول سلطان العلماء:

«إذا ثبت إجماع الأصحاب في تقليد الأعلم، فلا رأي بعد ذلك، وإلاّ فالإشكال وارد، لأنّه بعد ثبوت حجّية رأي كل مجتهد بشكل مطلق، تكون آراؤهم جميعاً وبنفس المقدار موضع ثقة، عندها لا يكون ثمّة سبب لتقليد أحدهم لأعلميته، أو أن يحوز رأيه على ثقة أكبر، هذا مع العلم بأنّ تقليد الأعلم له الأولوية[2]».

وهناك بعض الفقهاء ممّن أجازوا الاختيار للمقلّد حتى في حال عدم تساوي المجتهدين في العلم والعدالة، وقد تبنّى هذا الرأي العلماء من بعد الشهيد الثاني[3]. وحجّتهم في ذلك هو إطلاق الأدلة اللفظية

(1) الأصول العامة للفقه المقارن، نقلاً عن مستمسك العروة الوثقى، ج 1، ص 19.

(2) المعالم، حاشية سلطان العلماء، ص 231.

(3) مستمسك العروة، ج 1، ص 19.

مثل آية الذكر وآية النفر، علاوة على ما جرت عليه السيرة في عصر المعصومين عليهم السلام، حينما كان العوام يرجعون في مسائلهم إلى العلماء وإن اختلفت موازينهم في العلم والتقوى، ولم يكن من منع لهذه السيرة، ودليل آخر هو بناء العقلاء في كل ملّة ونحلة حيث يرجع الجاهل إلى العالم فيما استعصى عليه من شؤونه، دون تحرّي الأعلم.

كانت هذه آراء علماء الشيعة، وشبيه ذلك موجود عند علماء أهل السنّة، فأحمد بن حنبل إمام المذهب الحنبلي وابن سريج والقفّال وهما من كبار علماء الشافعية، والشاطبي، جميعهم يقول بعدم وجوب تقليد الأعلم، ويتركون للمقلّد حرية اختيار المجتهد الذي يجده مناسباً[1].

بينما يرى غيرهم من العلماء وجوب تقليد الأعلم، وحجّتهم الرئيسية هي أنّ أقوال المجتهدين بالنسبة للعامي كالدليلين المتعارضين بالنسبة للمجتهد، فكما أنّ من واجب المجتهد الأخذ بالدليل الأرجح، فإنّ على العامي تقليد الأعلم.

يقول سيف الدين الآمدي:

«لا يرى القاضي أبو بكر الباقلاني ومعه جماعة من الأصوليين بوجوب تقليد الأعلم، بل ترك الخيار للعامّي يرجع إلى من يراه الأنسب من المجتهدين، تساووا في العلم والتقوى أم لم يتساووا، رجح بعضهم على بعض أم لم يرجح. وقد اختار الآمدي هذا المذهب[2]».

و يستدلّ الآمدي لهذا الرأي بسيرة المتشرعة حيث يقول: كان يوجد تفاضل بين مجتهدي الصحابة، وكان العوام يرجعون إلى من

---

(1) الموافقات، ج 4، ص 125.

(2) الأحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 204.

يرونهم مناسباً، مستندين في ذلك إلى ما أثر من الأدلة مثل حديث أصحابي كالنجوم[1]، وقد أجمع الصحابة على ذلك. يقول بعض العلماء من جملتهم العلامة الحلّي أنّه إذا رجح أحد المجتهدين بعلمه والآخر بتقواه وعدالته، قُدِّم الأعلم على الأتقى، لأنّ الفتوى تأتي بالعلم لا بالتقوى، ويكفي ما توافر للأعلم من تقوى ليكون دليلاً للمقلّد في الرجوع إليه، وقد استحسن صاحب المعالم هذا الرأي وأيّده[2].

(1) طبقاً للحديث النبوي الشريف: أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم.

(2) المعالم، ص 231.

الباب الثاني

- المقـــال الأول: **الكتاب**
- المقـال الثـاني: **السنة**
- المقـال الثـالث: **دليل الانسداد والتجدد الفقهي**
  مقدمات دليل الانسداد
- المقـال الرابـع: **العرف وتجدّدية الفقه**
- المقال الخامس: **الدليل العقلي**
- المقال السادس: **المصالح المرسلة أو دليل المصلحة**

المقال الأول

الكتاب

والمراد به القرآن الكريم، كتاب الله تعالى، الذي أنزله على نبيّه الكريم محمد بن عبد الله ﷺ، وأنّ جميع كلماته وألفاظه هي منزلة من عند الله وليس للرسول الكريم أي دور في اختيارها.

ولا يعدّ تفسير القرآن أو ترجمته قرآناً، وبالتالي لا يترتّب عليهما ما يترتّب على القرآن من أحكام، وأنّ حجّية واعتبار تفسير النبي ﷺ أو أحد الأئمة الأطهار عليهم السلام تأتي لكونها أحاديث تدخل ضمن ما يصطلح عليه بالسنّة.

هناك إجماع بين المذاهب الإسلامية على اختلافها حول ما تقدّم ذكره، عدا ما نقل عن أبي حنيفة من جواز قراءة الترجمة الفارسية لسورة الفاتحة في الصلاة لمن لا يستطيع قراءتها بالعربية[1]، وقد نقل عدوله فيما بعد إلى أنّ من لا يستطيع القراءة بالعربية عليه الصلاة صامتاً.

والقرآن هو كل السور والآيات التي جمعت ما بين الدّفتين، لا

(1) الأصول العامة للفقه المقارن، مطبعة دار الأندلس، بيروت، ص 99، نقلاً عن علم أصول الفقه، الخلاف، ص 24.

أقل ولا أزيد، وقد نزلت بعض آيات القرآن في مكّة المكرمة فاصطلح عليها بالآيات المكّية والبعض الآخر نزل في المدينة وهي الآيات المدنية.

القرآن الكريم كتاب لكن ليس كسائر الكتب السماوية التي تقتصر على وصايا العقيدة والإيمان، بل هو شامل يجمع بين دفتيه قضايا العقيدة والإيمان والشريعة والأحكام والدين والسياسة، وهي شمولية يصفها ابن رشد (المتوفّى عام 595هـ) بأنّها من أكبر معاجز القرآن[1].

المحكم والمتشابه في القرآن

جاء في القرآن الكريم أنّه يحتوي على محكم الآيات ومتشابهها[2]، وفي هذا يقول المحقق الأنصاري في الرسائل[3]:

«نصوص القرآن وظواهره من المحكمات وما عداها من المتشابهات، والآية المتشابهة هي التي اشتبه ظاهرها والتبس، فلا تنسجم مع الأدلة العقلية والنقلية، فوجب تأويلها بالقرينة والأدلة الأخرى ليرتفع اللبس وينجلي الغموض.

والمقصود بالنصّ هو دلالة ألفاظ القرآن على المعنى دلالة قطعية لا يحتمل معه غيره، أمّا الظواهر فهي الألفاظ التي تدلّ على المعنى دلالة ظنّية تحتمل معها معاني مخالفة، لكنّها احتمالات ضعيفة ومرجوحة لا يعتني بها العقلاء.

وحجّية النصوص واضحة لا لبس يشوبها، ذلك لأنّ القطع

---

(1) تاريخ الفقه الإسلامي، محمد يوسف موسى، مطبعة المعرفة، مصر، ص 16، وإذا أردت الاستزادة عن المباحث القرآنية مثل أرقام الآيات والسور وموضوعات أخرى، انظر كتاب مبادئ الفقه والأصول للمؤلف، الطبعة الحادية عشرة، ص 22 - 28.

(2) انظر: سورة آل عمران، آية 6.

(3) الرسائل، الطبعة الحجرية، ص 33 - 36.

بالمراد قد حصل بها، ولا حجّة تعلو على القطع، الذي هو حجّة لنفسه.

أمّا الخلاف فهو في حجّية الظواهر، حيث أثبتها الأصوليون بالاستناد إلى بناء العقلاء والأدلة النقلية الثابتة، فقاعدة أصالة الظهور قاعدة عقلائية يتمسّك بها جميع العقلاء.

إنّ عدد الآيات القرآنية هو 6342 آية موزّعة على 114 سورة، تبدأ بسورة الفاتحة وتنتهي بسورة الناس»[1].

وأولى شآبيب الوحي الإلهي التي نزلت على قلب النبي الكريم ﷺ هي الآية الكريمة: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾[2]، وآخرها الآية الكريمة: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾[3].

وقد قيل بأنّ هذه الآية نزلت في الثامن عشر من ذي الحجّة، في موقع غدير خمّ، عند رجوع رسول الله ﷺ من حجّة الوداع، وتنصيب الإمام علي أمير المؤمنين عليه السلام خليفة له، كما هو متواتر في روايات الشيعة وأهل السنّة[4].

حجّية الكتاب

تقوم حجّية الكتاب على مقدمتين، الأولى، القطع بصدور القرآن عن النبي الكريم ﷺ حيث إنّ نقل الآيات ثابت بالتواتر، والثانية أنّ

(1) الأصول العامة للفقه المقارن، ص 99 - 100.

(2) سورة العلق، آية 2.

(3) سورة المائدة، جاء في مجمع البيان في تفسير هذه الآية أنّ جماعة من المفسّرين قالوا بأنّه لم ينزل على النبي الكريم (ص) شيء من الواجبات والمحرّمات بعد هذه الآية. أنظر: المدخل، محمد سلام مدكور، الطبعة الرابعة، ص 761.

(4) للاستزادة عن تفاصيل هذا الموضوع والروايات والأسانيد الواردة عن طرق الشيعة وأهل السنّة انظر: كتاب الغدير، آية الله أميني، الجزء الأول.

القرآن منزل من عند الله، وكلتا المقدمتين تحوزان على إجماع الأمة، وإنّ إعجاز القرآن برهان على المقدمة الثانية. هذا عدا أنّ في القرآن من البراهين ما يعدّ كل منها معجزة، على سبيل المثال نبوءاته، وإخباره بالغيب، وسرده لسيرة الماضين والآتين، بالإضافة إلى أثره العظيم في النفس البشرية، والأهمّ من هذا كلّه، أنّ القرآن جمع شتات القبائل العربية المتناثر في جزيرة العرب، ليصنع منها أمّة عظيمة موحّدة، هذه القبائل التي لم تعرف في تاريخها معنى القومية العربية أو الأمّة المجتمعة، ووضع دستوراً خالداً يجمع العناصر الصالحة لكل أمّة وملّة في كل زمان ومكان، وفي جميع الأحوال والتطورات، وأن يكون قائداً للمجتمعات وهادياً لها، فهل من معجزة بعد هذه[1]؟

تنوّع التعاليم القرآنية

تتوزّع التعاليم الوارد ذكرها في القرآن الكريم على ثلاثة محاور هي:

1 ـ التعاليم العقائدية والتي تتناول أصول العقائد والإيمان بالملائكة والكتب السماوية والأنبياء وقصصهم.

2 ـ التعاليم الأخلاقية، وهي الفضائل والرذائل الأخلاقية وأهميتها في تزكية النفس وتنقية الفرد والمجتمع.

ولابدّ من القول هنا بأنّ جميع الأحكام التي تعنى بالتعاليم العقائدية مثل التوحيد والنبوة والمعاد والإمامة والعدل، وتلك المرتبطة بالتعاليم الأخلاقية مثل العدل والظلم وصفات الفضيلة والرذيلة

---

(1) رسالة التوحيد، محمد عبده، انظر أيضاً: أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص 19.

والأحكام المتفرّعة عنها، جميع هذه الأوامر والنواهي هي إرشادية في طبيعتها يمكن الاهتداء إليها بوساطة العقل.

3 ـ الأحكام العملية المرتبطة بالأقوال والأعمال والعقود والمواثيق ومعاملات الأفراد، ويصطلح عليها بالفقه، والآيات التي تتناول الفقه تسمّى آيات الأحكام، ويحتوي القرآن الكريم زهاء 500 آية تبيّن أحكام العبادات والمعاملات وما إلى ذلك.

المقال الثاني

السنّة

السنّة في اللغة هي الطريقة المسلوكة، وبإضافتها إلى لفظ الجلالة تعطي معنى القانون العام الحاكم في المجتمعات، كما في الآية الكريمة: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[1]. وقال بعضهم: أصلها الطريقة المحمودة فإذا أطلقت انصرفت إليها، وقد تستعمل مقيّدة كقوله: من سنّ سنّة سيئة، وقيل هي الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أو سيئة، كما في الحديث الصحيح: من سنّ سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سنّ سنّة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة.

وكذلك قال بعضهم: هي السيرة والطبيعة التي تطبّع بها الناس، وأحياناً تسمّى العرف والشرعة، حميدة كانت أو ذميمة، وهناك من يربطها بمعنى الاستمرار والديمومة، كما في سننتُ الماء أي واظبت على سكب الماء.

(1) سورة الأحزاب، آية 62.

وتطلق في عرف الفقهاء على ما يقابل البدعة، ويراد بها كل حكم يستند إلى أصول الشريعة في مقابل البدعة التي تعني ما خالف أصول الشريعة ولم يوافق السنة وربما استعملها الكلاميون بهذا الاصطلاح، كما تطلق في اصطلاح آخر لهم على ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحا ليس معه المنع من النقيض وهي بذلك ترادف كلمة المستحب، وما كان فعله راجحاً على تركه، ولا إثم في تركه، وربما كان إطلاقها على النافلة في العبادات من باب إطلاق العام على الخاص.

السنّة باصطلاح علم أصول الفقه

لقد اختلف أهل الأصول في مدلولها من حيث السعة والضيق مع اتفاقهم على صدقها على ما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله من قول أو فعل أو تقرير، وهذه كلّها حجّة.

وتقول الشيعة بأنّ السنّة هو ما صدر عن المعصوم عليهم السلام من قول وفعل وتقرير، والمراد بالمعصوم النبي الكريم ﷺ والأئمّة الاثني عشر تضاف إليهم السيّدة الزهراء عليهم السلام جميعاً. إذاً، فقول هؤلاء وفعلهم وتقريرهم هو سنّة وحجّة عند الشيعة.

أمّا عن السنّة في اصطلاح أصوليّي مذاهب أهل السنّة فهو قول الرسول الكريم ﷺ وفعله وتقريره، ومنشأ هذا المصطلح هو أمره ﷺ المسلمين باتّباع سنّته، وبناءً على هذا، فإنّ مفهوم السنّة مطلقاً هو سنّة الرسول ﷺ ما لم تقترن الكلمة بقرينة تدلّ على غير ذلك، فالسنّة إذاً تتضمّن حكماً صدر عن النبي ﷺ سواء أكان قولاً صدر عنه أم فعلاً أم تقريراً.

أمّا فقهاء الأمامية فيوسّعون من دائرة السنّة لتشمل بالإضافة إلى النبي الكريم ﷺ المعصومين من أهل بيته عليهم السلام، وذلك لما ثبت

عندهم بالأدلة المعتبرة أنّ ما صدر عنهم من قول وفعل وتقرير هو حجّة، مثلهم مثل جدّهم المصطفى ﷺ، وأنّ طاعتهم واجبة، واستناداً إلى ذلك، تكون السنّة عند الإمامية عبارة عن:

1 ـ قول المعصوم عليه السلام.

2 ـ فعل المعصوم عليه السلام.

3 ـ تقرير المعصوم عليه السلام.

ويرى فقهاء الإمامية بأنّ الأئمة عليهم السلام في بيانهم للأحكام لا يشترط فيهم الثقة والعدالة كما هو الحال مع الرواة، بل هم حجج الله على أرضه، وهم منصّبون من قبل النبي الكريم ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى بل منصّبون بوحي منـزل، ليبيّنوا أحكام الله بعلمهم اللدنّي أو الحصولي، كما هو الحال مع النبي الأكرم ﷺ الذي حصل له العلم بالأحكام عن طريق الوحي، من هنا ندرك بأنّ بيان الأئمة عليهم السلام للأحكام ليس من قبيل رواية السنّة وما أثر عن النبي، كما هو الشأن مع الرواة، ولا من نمط الاجتهاد بالرأي والاستنباط عن مصادر تشريع الأحكام، بل إنّ قولهم وفعلهم وتقريرهم هي السنّة بعينها، أمّا موضوع إثبات إمامتهم وأنّ ما صدر عنهم صادر عن النبي ﷺ فتلك مسألة كلامية يجب بحثها في موضوع علم الكلام.

وتأسيساً على ما قلنا، فإنّ الشخص الذي عاصر النبي الكريم ﷺ أو الإمام المعصوم عليه السلام وأخذ عنهما الأحكام، يكون قد أخذها من مصادرها الأصلية وبسند يقين، كما لو أخذها عن القرآن الكريم. لأنّ القرآن ثقل الله الأكبر، والأئمة هم ثقل الله الأصغر. ولكن في حال لم يتيسّر للمرء أخذ الحكم عن هذا الطريق، بسبب عدم معاصرته الأئمة عليهم السلام، عليه حينئذ اعتماد ما أثر عنهم من أحاديث بعد القرآن الكريم لتكون في حال استيفائها للشروط، سنّة قولية نقلت بطريق

التواتر ـ وهو النادر ـ أو عن طريق الخبر الواحد، مع الاختلاف في حجّية الخبر الواحد.

إذاً، حقيقة الأمر أنّ الأحاديث والروايات ليست بسُنّة، بل هي - تحت ظروف معيّنة - ناقلة لها وراوية عنها، وإذا كان يصطلح عليها بهذه التسمية مجازاً، فذلك لأنّها تعبير عنها وبرهان عليها. وهذا ليس قولنا بل هو قول المعصوم الذي يعتبر أحد الأضلاع الثلاثة للسُّنّة.

أمّا فعل المعصوم، فإنّ فيه دلالة على الإباحة لكونه معصوماً، كما في تركه دلالة على عدم الوجوب. ولا شك في أنّ الدلالة المذكورة قطعية إلى الدرجة التي تنتفي معها أي شبهة. لا بل إنّ فعل المعصوم أحياناً يحمل دلالة أكبر، وذلك عندما يكون فعله مساوقاً لقرينة، ويريد بيان حكم معيّن أو عبادة من العبادات، على سبيل المثال كما في بيان حكم الوضوء أو الصلاة وأمثال ذلك، فيكون ظهور فعله بحسب دلالة القرينة واقتضائها، وجوباً أو استحباباً أو غير ذلك. ومعلوم أنّ هذا الظهور يكون حجّة، كما في ظهور الألفاظ. وقد رأينا كيف استند الفقهاء في حالات كثيرة إلى فعل النبي الكريم ﷺ أو الإمام لاستنباط حكم الوضوء أو الصلاة أو الحجّ . . . إلخ.

أمّا المراد بتقرير المعصوم فهو سكوت المعصوم عن فعل تمّ بحضوره وكان بإمكانه من جهة سعة الوقت أو عدم وجود مانع مثل الخوف أو التقية أو اليأس من تذكير الفاعل وتنبيهه إن كان ارتكب خطأ. فسكوت المعصوم عن ردع الفاعل من ارتكاب ذلك الفعل، أو سكوته عن إبداء رأي بخصوصه يسمّى تقريراً لذلك الفعل أي إقراراً له وإمضاء. وعلى ذلك، فإنّ هذا التقرير إذا تحقّق في ظلّ الشروط التي ذكرنا فإنّه ظهور في جواز ذلك الفعل، فيما لو كان هناك من احتمال للحرمة، وهو بلا شكّ ظهور على صحّة ذلك الفعل ومشروعيته، سواء أكان عبادة أم معاملة أم غيرها من الأمور؛ وذلك لأنّه لو كانت ثمّة

حرمة، أو خلل ما في الفعل، كان لزاماً على المعصوم أن ينهى الفاعل عنه، من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكانت تقع عليه مسؤولية تبيين الحكم وظروفه، فجهل الفاعل بالحكم يحتّم على المعصوم تفهيمه به. ومن تقرير المعصوم أيضاً، أن يقوم الشخص ببيان حكم أو عبادة أو معاملة في حضوره أو يقوم بهذه الأفعال، ولم يكن ما يمنع المعصوم من التنبيه لكنّه لم يفعل، فيكون سكوته هذا ظهوراً لتقرير ذلك الفعل أو البيان وإمضاءً وتصحيحاً له.

الحالة نفسها مع بناء العقلاء، حيث يعدّ حجّة، ولا يهمّ إن كان بناء العقلاء هذا في زمن المعصوم عليه السلام وبحضوره أم في زمن لاحق، وهنا نلفت انتباه القارئ الكريم إلى المفاضلة التي ستأتي في ختام مبحث السنّة حول العرف.

حجّية سنّة الأئمّة عليهم السلام

لقد استدلّ الشيعة على حجّية سنّة أهل البيت عليهم السلام بأدلّة كثيرة يصعب استعراضها هنا جميعاً لذا نكتفي بعرض بعضاً منها مثل آية التطهير[1]، حيث تؤكّد الوقائع التي تلتها على عصمتهم وحجّية سنّتهم، مضافاً إلى الآية الكريمة: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[2].

وكانت هذه الآية موضع استدلال مفسّري الشيعة مثل الطبرسي في مجمع البيان وغير الشيعة مثل الرازي في التفسير الكبير على عصمة أولي الأمر. وفي ضوء الأدلّة الكثيرة، يرى الشيعة بأنّ أولي الأمر هم الأئمة المعصومون عليهم السلام، وهناك أدلّة من سنّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم

---

(1) سورة الأحزاب، آية 33.

(2) سورة النساء، آية 59.

أيضاً على حجّية سنّة أهل البيت عليهم السلام، منها حديث الثقلين الذي رواه الفريقان بطرق مختلفة.

الخبر وأقسامه

بصورة عامة، تمثّل حجّية الأخبار ضرورة دينية، من دونها لا يكون للفقه أي مفهوم أو معنى. نعم، لو كنّا معاصرين للرسول الكريم ﷺ والأئمة عليهم السلام لما واجهنا مشكلة في فهم السنّة، ولكن تقادم العهد وتراكم القرون بالإضافة إلى عوامل أخرى لا مجال لاستعراضها هنا، تحول دون فهمنا لسنّة الرسول وأهل بيته عليهم السلام. فلقد وجد الدسّ والوضع أرضية خصبة، وازدهرت تجارة الوضّاعين في اختلاق الأحاديث وتحريف الأخبار والترويج لها، كما اندرست الكثير من الأدلة والقرائن أو مُحيت، أو تعذّر الوصول إليها، وهذه بعض العوامل التي حجبت عنّا نور السنّة وضياءها.

وهكذا نرى في ظلّ هذه العوامل وغيرها بأنّ طريق الوصول إلى سنّة المصطفى غير معبّدة، لكنّها غير مستحيلة، فعملية تمحيص الأخبار والأحاديث وتمييز الغثّ من السمين من الروايات تستدعي توفّر معايير وقواعد خاصة لضمان تحقيق هذه الغاية. وأوّل خطوة على هذا الطريق هي دراسة صدور الحديث والوقوف على نصّه، وعرضه على كتاب الله لنتبيّن مدى مطابقته له، وفقاً للمرجّحات والشروط التي حدّدها الأصوليون في البحث عن السنّة وأسهبوا في شرحها، في باب التعادل والتراجيح من علم الأصول، الذي يعنى بخصوصيات الأحاديث وتمييز الصحيح عن الضعيف.

ينقسم الخبر باعتبار السند إلى قسمين، الخبر المتواتر والخبر الواحد. والخبر المتواتر الذي يكون سنده قطعياً، وصادراً عن المعصوم عليه السلام، وهو نادر جداً ولا يتجاوز عدد أصابع اليد.

في حين ينقسم الخبر الواحد، تبعاً للراوي إلى أربعة أقسام: الصحيح، الحَسَن، الموثّق، والضعيف[1]. أمّا الخبر المتواتر فهو الذي نقله من يحصل العلم بصدقهم ضرورةً، بأن يكونوا جمعاً لا يمكن تواطؤهم على الكذب، عن مِثلهم من أوّله إلى آخره، في حين يصطلح على ما لم ينته إلى المتواتر من الخبر، سواءٌ كان الراويَ واحداً أم أكثر بالخبر الواحد وأقسامه كما قلنا هي:

1 ـ الخبر الصحيح: هو ما كان متّصل الإسناد بنقل الثقة عن الثقة من أوّله إلى منتهاه الذي هو المعصوم عليه السلام، وجميعهم في كل طبقة من طبقاته من الإمامية وعدولٌ وثقاة.

2 ـ الخبر الحَسَن: وهو خبر الإمامي غير المتّهم، وينتهي سنده إلى المعصوم.

3 ـ الخبر الثقة، الخبر الذي تتخلّل سلسلة أسانيده غير الإمامي أيضاً، لكنّه اشتهر عند أصحاب الإمامية بالوثاقة.

4 ـ الخبر الضعيف، هو الذي لم تجتمع فيه الشروط الثلاثة التي ذكرنا، ومن مصاديقه الخبر المستفيض والخبر المشهور، وهو ما يرويه عن المعصوم أكثر من اثنين في كل طبقة من طبقات الرواة لكنّه لم يصل إلى حدّ التواتر، وقيل: أكثر من ثلاثة لرواة الطبقة الأولى ليصل الخبر إلى حدّ الاستفاضة والشهرة.

قال الشيخ الطوسي وجمع من فقهاء الشيعة وأهل السنّة بوجود إجماع[2] على حجّية الخبر الواحد، فلنسمع هنا إلى ما يقوله الغزالي[3]:

---

(1) معالم الدين، الشيخ حسن بن زين الدين، ص 207.

(2) نقلاً عن رسائل الشيخ الأنصاري.

(3) المستصفى، ج 1، المسلك الأول، ص 95.

ونحن نقرر هذين المسلكين، المسلك الأول ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر.

ويرى الشيخ الأنصاري بأنّ العمل بالخبر الواحد هي عقيدة مشهور الفقهاء، المشهور الذي يصل حدّ الإجماع.

لكن بالرغم من ذلك هناك علماء كبار من الإمامية مثل الشيخ المفيد والشريف المرتضى وصاحب السرائر محمد بن إدريس وأبي المكارم الشهير بابن زهرة، وكبار علماء حلب، جميع هؤلاء لا يعتنون بأخبار الآحاد وينـزعون عنها الاعتبار، لا بل إنّ الشريف المرتضى ادّعى الإجماع على حرمة العمل بها، وقيل أيضاً بأنّ الشيخ الطوسي الذي كان معاصراً له وتتلمذ ردحاً من الزمن على يده، قد طرح في محضر أستاذه مسألة الإجماع على العمل بالخبر الواحد. دعوتا الإجماع هاتان الصادرتان في عصر واحد وعن عالمين جهبذين هما من رؤوس الطائفة، أثارت استغراب الكثيرين وتعجّبهم، حيث سعى كل منهم إلى البحث عن الأدلة والمبرّرات اللازمة للتوفيق بينهما، وهو ما سنتعرّض له في السطور القليلة الآتية، ولكن قبل ذلك، نذكر عبارة شهيرة للشيخ المفيد حول الخبر الواحد أوردها الشريف المرتضى وصاحب السرائر وعلماء آخرون في تصانيفهم، يقول فيها: إنّ الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً. لهذا يستحسن أن نقف عند هذه الأقوال، ونناقش أدلة المؤيّدين والمعارضين، لنصل بالتالي إلى الحل الأمثل.

الخبر الواحد: حجّة أم لا؟

لعلّ الشيخ الطوسي هو أوّل من أعلن صراحة حجّية الخبر الواحد، واستدلّ لرأيه، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين ادّعى الإجماع على هذا الأمر.

وحول هذا النهج الجريء الذي سلكه الشيخ الطوسي يتبادر سؤالان هما:

1 ـ هل إنّ القول المتمثّل بإحياء الخبر الواحد وإضفاء الاعتبار عليه، وإحضاره في الفقه، قول صحيح يحتجّ له أم لا؟

2 ـ هل الأدلة التي قدّمها الشيخ في الاستدلال لحجّية الخبر الواحد، وبخاصة قوله بأنّ دليل الحجّية دليل قطعي وعلم جزمي، لا ينفذ إليه شكّ، أدلة صحيحة أم لا؟

بالنسبة للسؤال الأوّل، فجوابه واضح لا يحتاج إلى جهد لشرحه وتبيينه، خصوصاً ونحن نعيش في عصر الغيبة الكبرى. من البديهي المسلّم به، أنّ خبر الآحاد إذا توافر على شروط خاصة استوجب الظنّ الشخصي بمفاده، يكون حجّة ومعتبر، علينا أن نستمدّ منه العون في التعاطي مع قضايا الفقه والاجتهاد.

إنّ الحقيقة التي يجب الاعتراف بها هي أنّنا إذا فصلنا الفقه عن الخبر الواحد، نكون صيّرناه جسداً بلا روح، فالخبر الواحد بالرغم من كل ما يشوبه من خلل وسقم، يحتلّ موقعاً متميّزاً ويحظى بأهميّة كبرى في الفقه ولا الاستعاضة عنه بأيّ شيء آخر، لهذا السبب، فإنّ مشهور آراء الفقهاء والأصوليين صبّ في صالح تأييد هذا الرأي المستنير للشيخ الطوسي، ووظّفه العلماء في اجتهاداتهم.

أمّا جواب السؤال الثاني فهو: إنّ الدليل الذي استدلّ به الشيخ الطوسي لإثبات حجّية الخبر الواحد فيه ثلمة، وذلك لعلمه بأنّ أدلّة الحجّية (الخبر الواحد) ظنّية، ولا يمكن الاحتجاج بها، لذا، أراد الشيخ الادّعاء بأنّه يملك الدليل القطعي على حجّية الخبر الواحد، لكنّه ادّعاء لا يقوم على برهان، بدليل أنّ أساتذته الشيخ المفيد والشريف المرتضى لم يريا رأيه. ولا يبقى لنا في هذه الحالة غير دليل واحد

لإثبات حجّية الخبر الواحد ألا وهو دليل الانسداد، من هذا المنظور يحتاج السؤال الثاني إلى بسط وتفصيل ونقد وتحليل، وهو ما يستدعي مراجعة نقدية للأدلة التي طرحها الشيخ لإثبات الخبر الواحد واستند إليها، نعرضها على أهل الخبرة ليدلوا بدلوهم في هذا المجال.

لقد استند الشيخ الطوسي ومن ورائه معظم الأصوليين المتأثّرين به، إلى الكتاب والسنّة والإجماع وبناء العقلاء في إثبات حجّية الخبر الواحد، وفيما يلي تفصيل لكل من هذه الآراء:

دليل حجّية الخبر الواحد من الكتاب والردّ عليه

استند مشهور الأصوليين منذ عصر الشيخ وحتى الوقت الحاضر بجملة من الآيات لإثبات حجّية الخبر الواحد، من هذه الآيات آية النبأ والنفر والكتمان[1]، وليس لهذه الآيات ظهور واضح في مقصودهم، بل إنّ أهمّ هذه الآيات التي يستندون إليها وهي آية النبأ تبيّن في تتمّتها العلّة وراء وجوب التدقيق والتمحيص في خبر الفاسق، حيث يستشفّ منها بأنّ علينا أن نحوز على العلم بالخبر، حتى لا يتسبّب رد فعلنا في مشاكل ومصائب لا تحمد عقباها، وبسبب ذلك قال جماعة من كبار علماء الفقه والتفسير من جملتهم صاحب مجمع البيان الطبرسي:

«أنّ في هذه الآية الكريمة (آية النبأ) ظهوراً بحرمة العمل بالخبر الواحد الظنّي، ولمّا لم يكن لهذه الآية ظهور في حجّية الخبر الواحد، فمن باب أولى أن لا يكون لبقية الآيات المستند إليها ظهور أيضاً.

مع ذلك، إذا غضّينا الطرف عن هذا الإشكال المطروح، وقلنا بما يقوله الآخرون: بأنّ لهذه الآيات ظهوراً في حجّية الخبر الواحد،

(1) بالنسبة لأهل الخبرة فإنّهم مطّلعون على تفاصيل الاستدلال بهذه الآيات كمّاً ونوعاً، لذلك المهم هنا هو عملية النقد، ومن ثمّ ستكون لنا نظرة سريعة في طريقة الاستدلال.

لكنّ الظهور ـ بجميع أنواعه ـ لا يفيد علماً، بل هو ظنّ ولا أكثر من هذا، وبالتالي لا يمكن الاستدلال لحجّية دليل ظنّي آخر (ونعني الخبر الواحد) بدليل ظنّي مماثل. كلّنا يعلم بأنّ النصوص قطعية، والظهور بأنواعه سواء أكان ظهور الكتاب أم ظهور السنّة أم المحاورات العقلائية، كلّها ظنّية الدلالة، في حين أنّ الكتاب سنده قطعي، نصوصه قطعية، لكن دلالة ظواهره ظنّية، وهذا يطرح سؤالاً مهمّاً هو: هل يمكن أن نضفي الاعتبار على الأخبار الظنّية بواسطة الآيات ظنّية الدلالة؟

يعلم أهل الخبرة من أنّ الآيات قطعية ولا تحتاج إلى حجّية، فهي حجّة لنفسها دونما حجّة، كالشمس في رابعة النهار، لكن بحسب الرأي المشهور فإنّ كل ما يراد له أن يكون دليلاً فقهياً - عدا القطع - يجب أن يكون قطعياً حتى يمكنه إثبات الحجّية، إذ ليس بالإمكان إثبات حجّية الخبر الواحد بالظهورات الظنّية للكتاب. فجميع الظنون التي يراد لها أن تكون أدلة هي محلّ شكّ إلاّ القائلين بدليل الانسداد، الذين يرى حجّية مطلق الظنون، كما هو الحال في عصرنا حيث السبيل إلى العلم والجزم مقطوع.

وموجز الكلام، إنّ الآيات موضع الاستناد هي أمارات ظنّية للكتاب، وأمارات الكتاب كما أمارات الأخبار لا تعدو كونها ظنوناً، ولا تفيد غير الظنّ، على هذا الأساس، كلاهما بحاجة إلى دليل قطعي لحصول الحجّية، وليس لأيّ منهما أن يضفي على الآخر الاعتبار، ومن هنا علينا البحث عن القطع والجزم، وهذا يستلزم اللجوء إلى الأخبار الدالّة على حجّية الأخبار.

دليل حجّية الخبر الواحد الحاصل من الأخبار ونقده

إذا لم تسعفنا ظواهر الكتاب في إثبات حجّية الخبر الواحد، فهل

تسعفنا الأخبار؟ بماذا تمتاز هذه الأخبار على ظواهر الكتاب حتى نرتجي منها الحجّية؟ لا شيء، وحتى لو استفاضت هذه الأخبار وكثرت ووصلت حدّ التواتر اللفظي والحقيقي، فلن تفيدنا في شيء، لأنّ فائدة التواتر هي عندما تكون الأخبار منزّهة عن الوضع والتحريف والاختلاق، ونحن نعلم مقدار الدسّ الذي مارسه الوضّاعون باختلاق الروايات ونسبتها إلى المعصومين عليهم السلام، ولهذه الأسباب مجتمعة، ولأنّا نعلم ألاعيب الأعداء وخبرنا أساليبهم على مرّ التاريخ، فإنّ تواتر أخبار الآحاد أيضاً لا يحلّ المشكلة، فضلاً عن أن يأتي أحدهم وينتصر لرأي الشيخ الطوسي بأن يدّعي التواتر المعنوي أو التواتر الإجمالي، ومن الواضح تماماً هنا من أنّ هذا الادّعاء إنّما جاء دعماً وإنقاذاً للرأي الذي أطلقه الشيخ الطوسي واستدلّ له أغلب الأصوليين. وبناءً على ذلك، لا يمكن للخبر أن يستدلّ للخبر، وهذا هو جوابنا على الدليل الثاني فليتأمّله المفكّر ويمعن النظر فيه.

والآن نأتي إلى مناقشة مقولة الإجماع على حجّية الخبر الواحد التي أطلقها شيخ الطائفة أيضاً، والتي قوبلت بمقولة إجماع مضادّة من قبل معاصره الشريف المرتضى، وهذا هو بالتحديد وجه الغرابة في الموضوع، حيث وضعت هاتان المقولتان العلماء في حيرة من أمرهم، فراحوا يلتمسون الأدلة الكفيلة بتحليل التناقض الموجود ومن ثمّ التوفيق بينهما، وهو حديثنا في الأسطر القادمة.

دليل حجّية الخبر الواحد الحاصل بالإجماع ونقده

لا شكّ في أنّ الإجماع يعدّ دليلاً ظنّياً إذا لم يكن هناك ما يخالفه، بالرغم من قولنا بأنّ الدليل الظنّي لا يمكن أن يكون حجّة لدليل ظنّي آخر، ولكن ماذا إذا كان هناك إجماع مضادّ للإجماع الأول؟! كيف له في هذه الحالة أن يكون دليلاً ظنّياً؟ هنا انبرى

الأصوليون بعد الشيخ الطوسي والشريف المرتضى إلى البحث عن طريقة لرفع الخلاف الحاصل بين الإجماعين، وعقد مصالحة بينهما.

لم يكن ذلك بالأمر اليسير، إذ كيف يمكن التوفيق بين ادّعاءين متناقضين لعَلَمين بارزين ومعاصرين من أعلام الفقه الإمامي؟ يقيناً، لو كانا شخصين عاديين، لما حاز الأمر على كل هذه الأهمية والخطورة، وللجأ الفقهاء إلى قاعدة التساقط «إذا تعارضا تساقطا»، ليعود كل شيء إلى أصله، لكنّا نعلم جيداً بأنّ هذين الادّعاءين لم يصدرا اعتباطاً، فقد كلّفا هذين العالمين جهداً جهيداً، وبحثاً حثيثاً في المصادر والمصنّفات مع شدّة مراعاتهم للأصول والقواعد، حتى توصّلا إلى ما توصّلا إليه.

يقول الشيخ حسن بن زين الدين[1]:

حول أصل الخلاف بين الرجلين والتوفيق بينهما ومحاولة التقريب بين الرأيين نقول: إنّ الشريف المرتضى ينتمي إلى المدرسة الكلامية القديمة التي لا تؤمن بالعمل بالخبر الواحد، بل أنّ البعض منهم يرى استحالة العمل به، في حينّ أنّ الشيخ الطوسي كان يتبع فقهاء أهل الحديث الذين ذكروا أخبار الآحاد في كتبهم، واستندوا إليها في مسائلهم الفقهية وتوقّفوا عندها، وقد سعى صاحب المعالم إلى تضييق هوّة الخلاف بين الرجلين (الشريف المرتضى والشيخ الطوسي) وتقريب زوايا نظرهما.

أمّا المحقّق القمّي فيخطّئ رأي صاحب المعالم بقوله[2]:

«هذا غير صحيح، وذلك لأنّ الشيخ الطوسي في كتابه العدّة يتبنّى صراحة رأي الشريف المرتضى فيما يتعلّق بالأخبار، حيث يقول:

---

(1) انظر كتاب معالم الدين.

(2) القوانين المحكمة، ص 455.

الإمامية لا تؤمن بالعمل بالخبر الواحد، وكذلك يقول: يعارض فقهاء الإمامية أخبار الآحاد التي نقلها مخالفوهم في مصادرهم، أمّا الأخبار التي نقلها الإمامية أنفسهم وشاع تداولها بينهم، فهم متّفقون على العمل بها».

ويتابع المحقّق القمّي كلامه:

«لقد نقلنا بالضبط ما قاله صاحب المعالم في معرض تبريره لسبب معارضة الإجماعين، لكنّه مع ذلك عاد لاحقاً ليقول في تحشيته على المعالم (وبخطّ يده): عندما استعرضت تلك الأسباب، لم أكن أطّلعت بعد على كتاب العدّة للشيخ الطوسي، ثم يذكر نصّ رأي الشيخ في هذا الموضوع نقلاً عن كتاب العدّة، ومشكّكاً في ذلك بقوله: من غير المعقول أن يذكر الشيخ اعترافه بإنكار الإمامية العمل بأخبار الآحاد، ثمّ يقول: المقصود الروايات التي نقلها المعارضون في كتبهم نقلاً عن الأئمّة، فهي غير صحيحة، لأنّ الإمامية تشترط في الراوي العدالة، والمخالفون ليسوا بعدول، وهذا يكفي في إسقاط الاعتبار عن أخبارهم، فما الداعي إذن لتضخيم مسألة إنكار العمل بأخبارهم، وأن نكرّر ذلك في كتبنا».

ما يقصده صاحب المعالم هو أنّه كان من المفروض عليه كما الآخرين أن يقول: إنّ الإمامية تعمل بأخبار الآحاد التي يحوز رواتها على الشروط ومن جملتها شرط العدالة، لا أن يقول: الإمامية تنكر العمل بالخبر الواحد ثم يعقّب: المراد بالخبر الواحد ما نقله المعارضون، ولكن مع ذلك، فإنّ رأي صاحب المعالم لا يقترب من الحقيقة، لجهة أنّ الشيخ الطوسي كان معروفاً بتغيير الآراء والمواقف، فقد كان في بداية حياته لا يجيز نهائياً العمل بالخبر الواحد، انظر إلى ما يقوله إبن إدريس[1]:

(1) السرائر الحاوي، محمد ابن إدريس، ص 217.

لقد أنكر الشيخ الطوسي صراحة وفي عدّة مواضع من كتابه «الاستبصار» العمل بالخبر الواحد، ومن جملة العبارات التي كتبها في الكتاب المذكور العبارة التالية: «أخبار الآحاد عندنا غير معمول بها».

ولا يمكن هنا أن نحمل ذلك على الأخبار التي ينقلها المخالفون، من هنا، فإنّ صاحب السرائر كان على علم برأي الشيخ في مخالفة أخبار الآحاد، لذا، فإنّ ابن إدريس يرى بأنّ أي فتوى أوردها الشيخ في النهاية مستنداً إلى الخبر الواحد واستشهد بها في السرائر، لا تعبّر في الواقع عن عقيدة الشيخ الطوسي، وفي هذا يقول في السرائر:

«ما أورده الشيخ في نهايته فهو خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً، أورده الشيخ إيراداً لا اعتقاداً»[1].

أمّا صاحب القوانين فيأتي من زاوية أخرى للجمع بين الإجماعين المذكورين فيقول[2]:

«ذكر صاحب المعالم رأي الشيخ نقلاً عن العدّة، مشكّكاً فيه، ولكن لا أساس لتشكيكه، لأنّ الشيعة كانوا في اختلاط دائم مع مخالفيهم، يعاشرونهم ويحضرون مجالسهم، فكانوا على علم بوضعهم للأحاديث في ذمّ الإمام علي وسائر الأئمة، لكنّهم لم يكونوا يعلنوا اعتراضهم على كذبهم وتحريفهم تحاشياً للنزاع والصدام، بل اختاروا طريقاً أكثر عقلانية ومنطقية ألا وهو طريق المناظرة والمحاججة، فكانوا يحتجّون على مخالفيهم بأنّ تلك أخبار آحاد، والشيعة لا تعمل بأخبار الآحاد، ولا قيمة لها، فكانوا بإعمال التقيّة

(1) السرائر الحاوي، ابن إدريس، ص 223.

(2) عن المحقق القمّي، ج 1، ص 455.

يتّقون شرّ مخالفيهم، حتى راج هذا الرأي بين الشيعة واشتهر، لدرجة جعلت الشريف المرتضى يركن إلى هذا الرأي ويعتبره من المسلّمات في المذهب الإمامي، ولهذا ادّعى له ذلك الإجماع المزعوم».

ويختم المحقّق القمّي كلامه قائلاً:

«والحقّ أنّ الغفلة إنّما وقعت من الشريف المرتضى»...

أمّا الشيخ الأنصاري في رسائله، فقد نقل وجوهاً للجمع بين الإجماعين، أحدها ما قاله المحقّق القمّي، ويقول في الثاني: مراد الشيخ الطوسي في عدم العمل بأخبار الآحاد هي الأخبار الضعيفة التي جاءت في مقابل الأخبار الثقة الواردة في الأصول الأربعمئة وغيرها، وكانت الشيعة تعمل بها. أمّا عن الوجه الثالث فيقول: وربّما يكون مراده من الخبر الواحد الحجّة الخبر الواحد المحفوف بالقرائن، الذي يفيد العلم، ويختم الشيخ الأنصاري بحثه بالقول:

لعلّنا نستطيع الجمع بين الإجماعين من طريق أفضل، وذلك بقولنا: مراد الشريف المرتضى من أنّ الأخبار معلومة الصدق حجّة، ليس العلم بالمعنى الأخص الذي ينفذ إليه الشكّ والاحتمال، بل مراده اطمئنان النفس وسكونها، والتي تشمل فيما تشمل الظنّ القوي.

كما قال بعض الأخباريين: إنّ المراد من العلم بصدور الأخبار هو الاطمئنان إلى الصدور وليس العلم أو اليقين الذين لا يشوبهما احتمال[1].

هذه كانت بعض الآراء التي سعت إلى التقريب بين مقولتي الإجماع التي طرحها كل من الشريف المرتضى والشيخ الطوسي، مع العلم أنّه ما من غرابة في اختلاف هذين الفقيهين الكبيرين، فقد اختلفا

---

(1) أصول الفقه، محمد رضا المظفر، ج2، ص 86.

في مسائل فقهية كثيرة غيرها، حتى أنّ آراءهما كانتا أحياناً طرفي نقيض في بعض المسائل الأصولية، ولم يكن ثمّة سبيل لردم الهوّة بينهما أو التقريب بين مقولاتهما، فكل منهما كان له مدرسته الفقهية والأصولية، حيث باستطاعة فقهاء عصرنا المقارنة بين هاتين المدرستين واستخلاص ما يفيدهم في عملية تجديد حيوية الفقه وتجدّده، ومن أجل تحقيق هذا الهدف قمنا في هذا الكتاب باستعراض آراء ثلاث مدارس فقهية عظيمة في الفقه الإمامي وذلك لمن يخفق قلبه لرفعة هذا الفقه وتطوّره.

أولى هذه المدارس الفقهية مدرسة الفقيه المحقق الأردبيلي الذي ينتمي إلى الاتجاه الاجتهادي الأصولي، والمدرسة الثانية هي مدرسة المحقق الملا محسن الفيض الذي ينتمي إلى الأخباريين، والمدرسة الثالثة هي مدرسة المحقق السبزواري وهو أيضاً يمثّل الاتجاه الاجتهادي الأصولي في الفقه الإمامي، حيث سنستعرض آراءهم وفتاواهم الفقهية لنعقد مقارنة بينها.

ونودّ أن نذكر هنا أنّه قد اشتهر عن الشيخ الطوسي أنّه كان له تلامذة فطاحل في درس الفقه والأصول، وكان يتبادل معهم أطراف البحث والاستدلال، ويخلص إلى نتيجة معيّنة ثم بعد ذلك يعلن عليهم آراءه وفتاواه النهائية بشأن ما تمّ تداوله في الدرس، وكان يستحثّهم على مناقشة فتاواه ليمكن بحث الآراء المعارضة وتبادل الرأي بشأنها ولمّا كان التلامذة لا يبدون أيّ معارضة فكان ينظر إلى ذلك على أنّه إجماع.

لقد ذكرت في إحدى الندوات التي عقدت في كلية الشريعة وكان موضوعها الخبر الواحد، بأنّ زوايا النظر للشيخ الطوسي[1] حول

(1) عقد المؤتمر في كلية الشريعة في 6/ 12/ 1994 بحضور جمع غفير من المختصّين، وقد نشرت وقائع هذا المؤتمر في العدد الأول من مجلة (نقد ونظر) في الحوزة العلمية في قم.

موضوع الخبر الواحد قد تعدّدت مع تعاقب المراحل الزمنية ويرجع ذلك إلى ظروف العصر والزمان والمكان، مضافاً إلى عوامل أخرى غيرها أثّرت في اتّجاهات آرائه ومساراتها.

فقد بدأ الشيخ الطوسي مسيرته مع موضوع الخبر الواحد متبنّياً آراء مشايخه مثل الشيخ المفيد والشريف المرتضى، وذلك بإنكار العمل بالخبر الواحد، كما نقلنا ذلك عن كتبه العدّة، والنهاية الذي احتوى بعض الإشارات التي تؤكّد على هذا الرأي، ثم انتقل إلى إنكار خبر الآحاد للمخالفين وقبوله من رواة الإمامية واعتباره حجّة (كما مرّ علينا ذلك قبل قليل)، ثم مع تغيّر الزمان والظروف تحوّل عن موقفه ليقبل بخبر الآحاد للمخالفين أيضاً واعتباره حجّة ملزمة، وقد رأينا استناده إليها في كتابي المبسوط والخلاف.

يقول الشيخ الطوسي في كتاب العدّة: إنّ العمل بروايات المخالفين التي سكت عنها رواة الإمامية ولم يأتوا برواية تفنّدها أو عمل يناقضها واجب، شرط مراعاة الراوي للدقة والاحتياط في نقلها، وأن يكون قد اشتهر بالأمانة والضبط، وإن كان مخطئاً في أصل عقيدته، ومن هذا الباب نرى عمل الإمامية بروايات الفَطَحية مثل عبد الله بن بكير وغيره، وروايات الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى، وأخيراً روايات بني الفضّال، وبني سماعة والطاطريين[1].

من جهته، يحمل المحقّق القمّي على رأي الشيخ الطوسي في

(1) يقول أحد العلماء المنكرين لحجّية الخبر الواحد: كيف يعوّلون على أخبار الآحاد وأكثر رواتها المجبّرة والمشبهة والمقلّدة والواقفية والطاطريّة وغيرهم. القوانين المحكمة، ج2، ص 202.

العمل بخبر الآحاد للمخالفين، ويؤكّد على ضرورة الردّ عليه بقوله: لم نعلم حتى عصرنا هذا أن عَمِل الإمامية بأخبار المخالفين.

ولم يكن الشيخ الطوسي وحده الذي يغيّر آراءه، فها هو العلامة يحذو حذوه ويتبنّى آراء مختلفة في هذا الموضوع، فنراه تارة يذهب بعيداً في قبوله روايات المخالفين دون قيد أو شرط كما في كتاب الخلاصة، وهو الذي كان قد اشترط قبلها الإيمان في الراوي وذلك في كتاب التهذيب، وتارة أخرى يعارض روايات المخالفين كما يذكر صاحب المعالم عن أبيه الشهيد الثاني، في كتاب فوائد الخلاصة، نقلاً عن فخر المحقّقين قوله: سألت أبي العلامة ماذا تقول في أخبار إبان بن عثمان الذي يتبع مذهب الناوسية؟ فقال: الأقرب إلى الصواب عندي، عدم القبول برواياته، وذلك بدليل آية النبأ الشريفة التي تقول: إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا، ولا فسق أكبر من عدم الإيمان[1].

هذا الارتباك الذي اكتنف آراء الأصوليين حول الخبر الواحد مردّه أنّهم كانوا يحسّون بانسداد الأفق في تعاطيهم مع المسائل الفقهية المختلفة، فكانوا يطرقون هذا الباب وذاك من أجل دليل يرقّون به فقههم، بينما لو كانوا لجأوا إلى دليل الانسداد، وإلى العرف والدليل العقلي والمصالح الواجبة، التي تنطوي على ظنّ أقوى بكثير ممّا هو موجود في أخبار الآحاد، لاستغنوا عن اللجوء إلى أخبار من لا مذهب له ولا دين، وتتّضح هذه الفكرة وتنجلي من خلال مراجعة السيرة التاريخية للشيخ الطوسي وما واجه في حياته من مآسٍ وصدمات، حيث تطرّقت في كلمتي التي ألقيتها في كلية الشريعة إلى هذا الموضوع، ولأجل الفائدة أرى من المناسب نقل خلاصتها للقارئ الكريم:

---

(1) القوانين المحكمة، ج 1، ص 458.

كان للظروف الصعبة التي عاشها الشيخ الطوسي بالإضافة إلى عوامل أخرى تأثير حاسم في تحوّله عن الآراء السابقة، وبخاصة عندما استجاب لمقتضيات الزمان والمكان وتفاعل معهما، فقد بدأ رحلته العلمية مع تأسيسه مدرسة بغداد الفقهية، وكانت له المكانة الراقية والزعامة السامية، لكن صفو العيش هذا لم لم يدم طويلاً حيث عكّرته الأحداث والنـزاعات المذهبية التي أشعلت ضدّه، كما تعرّض لضغوط ومعاناة جمّة اضطرّته إلى ترك بغداد والنزول في النجف الأشرف وتأسيس حوزتها العلمية، وفي هذه الفترة كان الفقه الإمامي الشيعي الفتيّ يواجه حملة شرسة من قبل المعارضين، وكانت سهام النقد والغدر من كل حدب وصوب تنهال على الشيخ الطوسي باعتباره زعيم الطائفة، الأمر الذي حمله على نفض غبار الركود والتراخي ووضع الأسس المحكمة لإقامة صرح شامخ للفقه الشيعي، فكانت الخطوة الأولى تدوين مصنّفه الخالد المبسوط على غرار كتب العامة الفقهية المبسوطة والمفصّلة، وجاء فريداً في نوعه، غزيراً في مادّته، ليحاكي كتب المخالفين، وينافس مصنّفاتهم، حيث كان فقهاء أهل السنّة يعيبون على الفقه الشيعي ضحالته وفقره لعدم أخذه بالقياس والاستحسان، فكان «المبسوط» صرخة مدوّية في الأوساط الفقهية، يعلن قوة الفقه الإمامي وثراءه.

لقد بلغ الشيخ الطوسي شأواً بعيداً من الرقي في مجال الفقه الإمامي، ونال شهرة ومجداً، ورفع الشيعة والفقه الشيعي إلى مواقع متقدّمة، والحقّ أنّه ما كان ليبلغ هذا المبلغ من النجاح والمجد لولا تعديل رأيه في مسألة الخبر الواحد ومن ثمّ الأخذ به، واعتبار دليل حجّيته دليلاً قطعياً[1]، فكان ذلك باباً لإثراء الفقه الشيعي وإغنائه

---

(1) يقول المحقق القمّي: والحاصل أنّ العمل على مقتضى الظنّ المعلوم الحجّية مجرّد كلام، لا يحصل منه الفقه، قوانين الأصول، ج 1، ص 452،

وتوسيع آفاقه، وقد عاد عمله هذا بفائدتين على الفقه الشيعي، الأولى: انتشال الفقه من حالة الانسداد التي كان يعاني منها، والثانية، أسكت المخالفين والمغرضين، ولكن يبقى أنّ الدليل القطعي الذي ادّعاه على حجّية الخبر الواحد، لم يكن سوى دليل غامض وملتبس، وقد بحثنا في جميع الأدلة في الكتاب والسنّة والإجماع وغيرها من المصادر ولم نعثر على ما زعم به الشيخ الطوسي، وعلى هذا، ليس من خيار سوى الإقرار بدليل الانسداد لإثبات حجّية أخبار الآحاد.

وبشكل عام، ينظر إلى الخبر الواحد على أنّه قضية جزئية معتبرة في حدّ ذاته، لا يمكن التغاضي عنها أو التقليل من شأنها، إلاّ أنّ النقطة الأهمّ التي لا يمكن تجاوزها بسهولة هي أنّ أخبار الآحاد وخلال مسيرتها عبر القرون قد تناولتها أيدي الوضّاعين والسرّاق الذين لم يألوا جهداً لإضعافها، وقد نجحوا بالفعل في مسعاهم، إذ لم يكن بالإمكان فعل أكثر ممّا فعلوا.

هذه الأخبار التي تمثّل في مجموعها السنّة المطهرة، هي في الواقع مباحث مفصّلة ومتسلسلة، وهي إن كانت توجب الظنّ بالحكم، فإنّ دورها في أحسن الأحوال هو كشف الظنّ عن الحكم، ولكن البحث المهمّ هنا هو: هل يحصل الظنّ بالحكم من هذه الأخبار أم لا؟ إذا كان بالجواب بالإيجاب، فما معنى مصطلح الظنّ النوعي الذي اخترعه المتأخرون من الأصوليين؟ فهو دليل على أنّ الخبر الواحد لا يوجب ظنّاً واقعياً.

والحقيقة المؤسفة هي أنّ أيادي آثمة عبثت بالأخبار عبر التاريخ ودسّت فيها ما ليس منها، وحرّفت وغيّرت وشوّهت ما أمكنها التشويه، حتى بلغ الضعف منها مبلغاً، فانعكس ذلك على نظرة الشكّ حيالها، وارتج باب الظنّ كنتيجة لذلك.

ومن يتأمّل كتب التاريخ سيقف على حجم الدسّ والوضع الذي طال الأحاديث والروايات لدرجة أنّ عدد الروايات الموضوعة يعادل أضعاف ما وصلنا عن المعصومين عليهم السلام، وقد اختلط الحابل بالنابل والغثّ بالسمين ولم يعد بالإمكان التميز بينها. وبصرف النظر عن الروايات الموضوعة، فإنّ الكثير من الرواة لم يكونوا من المذهب الإمامي، ناهيك عن أنّ العديد منهم كانوا مجهولين، هذا عدا عن كونهم اشتهروا بالفسق ولم يتورّعوا عن ارتكاب المعاصي، وباختصار إنّ أيّاً منهم لم يكن محرزاً لشرط العدالة، وحتّى من أحرزت عدالته يكون بمنـزلة الخبر الواحد أو أضعف. هذا بالإضافة إلى أنّه نادراً ما كانت سلسلة الأسانيد من عصر الشيخ الكليني حتى عصر الإمام عليه السلام كاملة ومتّصلة، فهي تنقطع بسقوط أسماء بعض الرواة لينـزل الحديث إلى الإرسال أو الرفع.

تذكر مصادر التاريخ بأنّ الأئمّة قد أحيطوا بالكثيرين من أتباع المذاهب الأخرى، وكانوا يتردّدون عليهم ويأخذون عنهم الحديث، من أمثال الفطحية والطاطرية والناوسية والكيسانية والسنّية وغيرهم، وقد روى هؤلاء أحاديث كثيرة عن الأئمة عليهم السلام، فهلا سألنا أنفسنا ماذا كانت دوافع هؤلاء من رواية هذه الأحاديث؟ ألم تكن وسيلة للوضع والدسّ في أحاديث الشيعة ليقدّموا خليطاً يحوي الصحيح والسقيم؟ ألم تكن هذه وسيلة فاعلة لملء مصادرنا الحديثية بهذا النوع من الروايات والأحاديث؟ لا شكّ إنّ هذه العوامل وغيرها ساعدت على تضعيف الخبر، وأسقطت اعتباره.

إنّ وضع الأحاديث واختلاق الأخبار كانت له سوق رائجة، وقد دوّن علماء كبار كتباً كثيرة في ذلك من جملتهم العلامة عبد الحسين الأميني الذي خصّ المجلّد الخامس من كتابه الغدير لبحث هذا الموضوع، حيث ذكر فيه عدداً كبيراً من الوضّاعين والدسّاسين قدّروا

بنحو 500 ألف وضّاع، كما ذكر الشيخ الأنصاري في رسائله بعضاً من هؤلاء الوضّاعين والزنادقة، الذين اعتاشوا على اختلاق الأحاديث والروايات ودسّها في مصادرنا الحديثية، من جملة هؤلاء ابن أبي العوجاء الزنديق الذي اعترف في المحكمة بالدسّ بقوله: إنّي قد دسست في كتبكم نحو أربعة آلاف حديث.

إنّ ما جرى على الأخبار والأحاديث لأمر جلل يثير الاشمئزاز والفزع في النفس، وإنّ الفقيه ليحار في ذلك أيّما حيرة، ولا يسعه إلا أن يقف مشدوهاً أمام تزييف التاريخ.

وحتّى لو فرضنا بأنّ هناك من يرى فيما نقل من أخبار موضوعة على أنّها مبالغة وتضخيم، لكنّه مع ذلك لا يمكنه إنكار كثرة هذه الأخبار التي اختلطت بأخبارنا، أو الدور الخبيث الذي لعبه أعداؤنا في تحريف المرويّات عن أئمّتنا والدسّ فيها أضعافاً مضاعفة من الأخبار المختلقة مستعينين بأزلامهم وصنائعهم في كل مكان.

وما يحزّ في النفس، أنّه ليس ثمّة وسائل أو معايير دقيقة يمكن الاستناد إليها في تمحيص الأخبار وتمييز الصحيح من السقيم، كما يقول الشيخ الأنصاري في رسائله، بمعنى أنّ عرض هذه الأحاديث على الكتاب لا يغيّر من الأمر شيئاً ولا يكشف كذب حديث ما، لأنّ الأخبار الموضوعة في العادة لا تكون مجهولة الأسانيد أو متناقضة مع الكتاب، وفي الغالب تكون العلاقة بين الأخبار الموضوعة وآيات الكتاب علاقة العام والخاص، لذلك تصبح مسألة عرضها على الكتاب أمراً عقيماً. علماً بأنّ مسيرة الوضع والدسّ قديمة بدأت في عصر الرسول الكريم ﷺ واستمرّت من بعده واتّسعت أبعادها، وقد قال النبي الأكرم ﷺ فيها: «كَثُرَ عليّ الكذّابون».

ونحن إذ نحمد الله على سلامة القرآن من تحريف المحرّفين

وأعداء الإسلام، نرى في المقابل أنّهم لم يألوا جهداً في تحريف السنّة والدسّ فيها لدرجة يندى لها الجبين.

ولكن يبقى السؤال الذي لم يزل يشغل بال علمائنا، وهو: هل أخبار الآحاد حجّة أم لا؟

الجواب على ذلك أنّا لم نر بعد الدليل القطعي الذي ادّعاه الشيخ الطوسي، لكنّا إذا احتججنا بدليل الانسداد، فإنّ أخبار الآحاد وضمن شروط معيّنة تكون حجّة، أهمّها عدالة رواة تلك الأخبار.

المقال الثالث

دليل الانسداد والتجدّد الفقهي

استحوذ هذا الموضوع على حيّز كبير من رسائل الشيخ، طرحت خلالها آراء العلماء المختلفة للمناقشة النقدية والتحليلية، وهي تنطوي على أهميّة استثنائية وتتطلّب دراسة معمّقة وشاملة ليس في وسع هذا البحث، ولكن من منطلق ما لا يدرك كلّه لا يترك كله، سأكتفي بجمع شتات بعض الملاحظات المتفرّقة المتّصلة بهذا الموضوع المثير للجدل لعرضها على أهل العلم والبحث، وأحيل تفاصيل تنظيمها ونقدها وتحليلها إلى فرصة مناسبة قادمة، آملاً من أصحاب الرأي السديد الذين يهمّهم مستقبل الفقه والتشريع الإسلامي، أن ينظروا بعين الاهتمام وبرؤية صافية إلى دليل الانسداد باعتباره دليلاً عملياً وناجعاً خصوصاً في ظلّ الأوضاع الراهنة التي نعيشها وحاجة المجتمع الماسّة إلى التشريعات والقوانين والأحكام لملء الفراغ التشريعي بعد وقف العمل بالتشريعات السابقة، لعلّنا نمهّد بذلك طريق الصعود أمام هذا الدليل المنسي، وننتشل الفقه من انغلاقه وعزلته إذا أردنا حقّاً أن نعدّه لقيادة المجتمع وبناء الأمّة.

على طريق الحلّ

لقرون متمادية، عملت الحكومات المستبدّة على إقصاء الشيعة

عن شؤون الحكم والسياسة، وهو حقّ طبيعي لها، وفي أجواء من الرعب والعزلة قطعت كلّ اتّصال بينهم وبين المجتمعات التي كانوا يعيشون بين ظهرانيها.

وكان للعزلة والحرمان الذين أثقلا كاهل الشيعة أثرهما السلبي المباشر على الفقه الإمامي الذي ظلّ حبيس عقول الفقهاء العظام، ومحيط المدرسة والبيت، فحيل دون انطلاقه إلى فضاءات المجتمع الواسعة، لئلا ينصرف إلى مهمّته الرئيسية ألا وهي معالجة هموم الناس وتلبية حاجاتهم.

ولا نغالي إذا قلنا بأنّ الفقهاء في تلك العصور «الجاهلية» أو «القروسطية» للفقه الشيعي قد انغلقوا على اجتهادهم، وابتعدوا عن الخوض والبحث والتأليف في القوانين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية والدولية وعشرات الأمور الأخرى، أو إن شئت، حيل بينهم وبين الخوض في هذه المسائل، لأنّها كانت تشكّل خطوطاً حمراء بالنسبة لأولئك الحكّام، لم يسمحوا بتجاوزها مطلقاً، خوفاً على كراسيهم ومواقعهم، فكانوا يرون في إطلاق يد الفقهاء في تلك المسائل وإصدار الفتاوى في الشؤون السياسية والاجتماعية وغيرها خطراً يتهدّد بقاءهم ويضع حكوماتهم في مهبّ الريح.

إنّنا إذا ما راجعنا مصادر الفقه والرسائل العملية لفقهاء تلك العصور نلاحظ أنّها تزخر بالعديد من المسائل العبادية من قبيل الصلاة والصوم والحجّ والخمس والزكاة، لكنّها لم تتضمّن أيّة مسألة اجتماعية أو سياسية أو ما شابه. وللأسف استمرّ هذا الوضع حتى قيام الثورة الإسلامية المباركة في إيران التي دكّت صرح النظام الملكي الفاسد، وأزالت جميع المظاهر المنحطّة التي تَمُتُّ إلى ذلك العهد المقيت بصلة، ليأتي دور المخلصين من رجال الدين في تسيير شؤون السياسة والحكم عن جدارة وحقّ.

وكأيّ ثورة شعبية في العالم، استهلّت حكومة الثورة مهامها بتحطيم الهيكل السياسي والاجتماعي المنخور الموروث عن النظام الملكي المستبدّ الذي كان يسعى إلى جرّ المجتمع إلى مستنقع الانحلال واللادينية والنهلستية، أمّا المهمّة الثانية التي تصدّت لها حكومة الثورة فهي إحداث ثورة ثانية ولكن من نمط آخر، ثورة عارمة في ثقافة المجتمع ومفاهيمه.

إنّ الانتصار السريع والمعجز الذي حقّقه الشعب في ثورته الأولى كان بفضل تلاحمه وتآزره على أعدائه، أما وأنّه يخوض الآن غمار الثورة الثقافية مع الأعداء، فإنّ أيّ تهاون - لا سمح الله - في هذه الثورة، سيعرّض ثورته السياسية إلى مخاطر مصيرية، وهي مخاطر لا يجب أبداً الاستهانة بها أو التقليل من حجمها.

إنّ ثورتنا الثقافية هي بمثابة حرب شاملة على جميع الثقافات الدخيلة الاستهلاكية والمعارف الفارغة والزائفة الوافدة التي تهدف إلى حرف عقائد المجتمع وتزييف الوعي الجماهيري ومحو الثقافة الأصيلة وإحلال الثقافات الرغوية محلّها، ثقافات غريبة تسعى إلى مسخ هويّتنا الإسلامية وانتماءاتنا الوطنية.

ممّا لا شكّ فيه، أنّ إلغاء جميع القوانين والتشريعات التي سادت مؤسّساتنا الوطنية والسياسية ودوائرنا الحكومية والتي استوردها النظام المقبور من الغرب، كان عملاً جبّاراً بجميع المقاييس، ونقلة نوعية على طريق استعادة الهوية المستلبة، وهو بعد ذلك ثورة ثقافية مباركة أثلجت الصدور المؤمنة، ولكن، السؤال المطروح: ماذا بعد؟ هل استطاع فقهنا ملء الفراغ التشريعي الذي خلّفته هذه الثورة؟ هل ظهرت قوانين جديدة في المجالات الاجتماعية والسياسية الداخلية والخارجية والاقتصادية وغيرها لتحلّ محلّ القوانين المنسوخة؟

لقد عاش الفقه الشيعي حقبة حالكة أشبه بالقرون الوسطى، فقد فيها حسّه السياسي والاجتماعي، وراح ينوء تحت وطأة عزلته، فهل توّجت تلك الحقبة بعصر للنهضة الفقهية على صعيد الاجتماع والسياسة، تتيح له الإجابة عن الاستفهامات المطروحة في عصر التحوّل والتمدّن الراهن؟ وهل وصل الفقه إلى حالة من التجدّد والتطوّر تؤهله لقيادة هذا المجتمع وإدارته بالكفاءة والمهارة المطلوبة؟ أم أنّه لا يزال يمارس دوراً انفعالياً لا فاعلاً تجاه المستجدّات والأحداث، ويحاول أن يكيّف نفسه مع نتائجها، ويتبع خطاها؟

نتساءل هل يستطيع الفقه أن يتجاوب مع هذا الكمّ الهائل من المسائل المستجدّة في المجتمع، وما هي الأدلة التي يعتمدها في استنباط الحكم الشرعي المناسب لكل حالة؟

في الحقيقة، إنّ الفقه المعاصر بحاجة إلى جهد، بل جهود جبّارة تمكّنه من استعادة مكانه اللائق في قيادة المجتمع وإدارة شؤونه، وهو ما يلقي علينا مسؤولية ضخمة.

إنّنا نعيش مرحلة حسّاسة وخطيرة للغاية من حياة الفقه تنذر بعواقب وخيمة إن لم نبادر إلى خطوات عملية ملموسة من أجل دمج الفقه في المجتمع وإعطائه دوراً ريادياً متقدّماً، وأولى هذه الخطوات هي تحطيم أسوار العزلة التي تحيط بالفقه، وتحريره من حصار البيت والمدرسة لينطلق إلى رحبة الحياة والمجتمع، ويقيناً أنّ الفقه لن يكون حيّاً ونابضاً ما لم يواكب نبض المجتمع الثوري واهتماماته، وهذا يتطلّب أن يكون في قلب الأحداث وإقحامه في جميع الوقائع والنشاطات الاجتماعية، ومن المؤكّد إنّ استعادة الفقه لدوره السياسي والاجتماعي، سينعكس إيجاباً على إصلاح بنية هيكله العام، ومن ثمّ لحاقه بركب التحوّلات المتسارعة في المجتمع والحياة.

خلاصة المقال، إنّ الفقه الفردي الذي ينغلق على الفرد وحاجاته لا يمكنه الارتقاء إلى مستوى المسائل المعقّدة والمتشابكة للمجتمع، لذلك ينبغي على الفقه الاجتهادي اقتحام المجالات الاجتماعية بجرأة وإقدام ليتعاصر مع الحضارة الإنسانية ويسير في ركابها وينفض عنه سكرة القرون الماضية.

من المؤكّد أنّ تجربة الحكم التي يعيشها فقهاؤنا في هذا العصر، بلورت قناعة راسخة لديهم بأنّ المفهوم المتجدّد للفقه المعاصر يختلف تماماً عن مفاهيم الفقه الاجتهادي التقليدية وأساليبه العتيقة، فإذا كان الفقه القديم قد استجاب لمتطلبات مجتمعاته في تلك العصور وبرع في قيادتها، فلم يعد كذلك في عصرنا الراهن، وهذه مسألة مفروغ منها وليس لأحد إنكارها.

لو شبّهنا الفقه بطائر جميل كطائر السعد، واعتقد أنّه تشبيه مناسب وفي محلّه، سيكون الفرد والمجتمع جناحيه الذين يطير بهما ليراقب من عليائه أوضاعهما ويدير شؤونهما، أو يكون كالشمس التي تمنح بأشعتها الذهبية الدفء والحياة للفرد والمجتمع، وتزرع النشاط بين ثنايا القلب والروح، لتنطلق مسيرة إعمار الأرض وبناء صرح الحياة، ومعلوم أنّ ذلك التحليق لا يتحقّق بجناح واحد. وأجد من المناسب أن استشهد بقول للشهيد الصدر رحمه الله في هذا الموضوع، مستعيناً ببيانه الساحر وبلاغته الرصينة لتوضيح موضوع التجدّد في الفقه والاجتهاد وأهميّته، يقول الشهيد الصدر:

هناك مساران يحكمان حياة الإنسان، المسار الأول انطباق نظرية الاجتهاد على الصعيد الفردي، والمسار الثاني انطباقها على الصعيد الاجتماعي.

وهنا بالتحديد جوهر المشكلة، وهي أنّ الاجتهاد قد نفذ في

تلافيف الحياة الفردية للإنسان وجميع تفاصيلها، ولا يزال يواصل تقدّمه في هذا المجال، إلاّ أنّه عجز عن نقل هذا التطوّر إلى المجال الاجتماعي. وتعزى هذه الصورة المجتزأة والرؤية الأحادية التي ترى نصف المشهد وتتجاهل النصف الأهمّ فيه، إلى الوقائع والظروف التاريخية الخاصة التي دفعت الفقه الإمامي منذ بدايات نشأته إلى إبقاء الشيعة بعيدين عن أجواء السياسة وعزلهم عنها، ومن الطبيعي جدّاً في ظلّ هكذا أوضاع، أن يكون الفقه الاجتهادي الإمامي فقهاً أحادياً فردانياً ينأى بنفسه عن هموم المجتمع وتطلّعاته طوعاً أو كرهاً. وكان هذا العامل التاريخي السبب الرئيسي الذي حال دون اتّساع آفاق الفقه الاجتهادي الإمامي عبر العصور، وأن يغمض عيناً عن الاجتماع، ويفتح أخرى على الاجتهاد الفردي ويتقوقع في دائرته.

ولهذا السبب راح المجتهد يقصر نظرته إلى الاجتهاد في مجموع المواصفات الخاصة بالفرد المسلم وما يتعلّق بشؤونه الحياتية من قول وفعل، وانصرف عن الأزمات الاجتماعية والقضايا العامة، وهمومه، ولاشكّ أنّ السياسة الاستعمارية للأعداء قد ساعدت على احتضان هذا التوجّه الفكري وتنميته على صعيد الممارسة العملية. بيد أنّه لم يكن ممكناً استمرار الأوضاع على هذا النحو، فالأمّة الإسلامية قد استيقظت من سباتها وأخذت تعي شيئاً فشيئاً المخاطر التي ترصّدها والشرور التي تتهدّدها، كما أدركت بأنّ عصر الاجتهاد الأحادي المغلق قد ولّى إلى غير رجعة، وأنّ عزل الفقه عن المجتمع يعني حرمانه من مقوّمات الاستمرار، كما أيقنت الأمة الإسلامية بأنّ غياب الاجتهاد عن واقع الحياة، سينعكس سلباً على حياة الفرد[1].

---

(1) بالاقتباس عن مقالة المؤلف التي نشرت في مجلة ﴿حضور﴾، العددان الخامس والسادس، ص 153 تحت عنوان ﴿أثر عنصري الزمان والمكان على الاجتهاد والفقه﴾ نقلاً عن كتاب مع الاجتهاد في تطوّره للشهيد محمد باقر الصدر.

في حديثه عن الاجتهاد الأحادي، يذكر الشهيد محمد باقر الصدر مثالاً من علم أصول الفقه وآخر من الفقه، فيقول:

عبر تناولنا لموضوع الاجتهاد الأحادي في أصول الفقه، سنناقش دليل الانسداد وذلك لفتح آفاق جديدة في الفكر الاجتهادي. كلّنا سمع بهذا الدليل الذي يتناول هذا الموضوع بشكل مغلق ومبهم، نحن نعلم إجمالاً طبيعة المسؤوليات والتكاليف الملقاة على عاتقنا، بيد أنّه لا تفاصيل لدينا في الوقت الحاضر عن معظمها، لذلك لايبقى لنا سبيل سوى الظنّ بالأحكام، ويرى فريق من الفقهاء حجّية هذا الدليل الذي هو بمثابة ظنّ مطلق للمجتهد.

في حين حمل فريق آخر من الفقهاء على هذا الدليل قائلين: ثمّة إشكالات تعتري المقدمات الأربعة لدليل الانسداد، منها: أليس الأفضل العمل بالاحتياط بدلاً من الظنّ؟ وإذا قلتم بأنّ في الاحتياط مشقّة وعذاباً للمكلّف، فلماذا لا يُعْمَل به ضمن الحدود التي تخلو من المشقّة؟ وأسئلة أخرى كثيرة أرادوا من خلالها تجريد دليل الانسداد من الاعتبار.

ثمّ يجيب الشهيد الصدر عن هذه الأسئلة بقوله:

«تنطوي هذه الأسئلة والافتراضات على روح الفردانيّة ومحورية الفرد، لأنّ قاعدة الاحتياط لا يمكن العمل بها إلاّ في إطار الحالة الفردية، وهي لا تصلح لتطبيقها على الحالة المجتمعية، لأنّ المجتمع يضيق بمثل هذه القواعد والقوانين، وباختصار إنّ هذه الطرق والأساليب لا تتلاءم مع الحالة الجمعية، لكنّها تنسجم مع حالة الفرد - وإن بصعوبة أحياناً -، ولكن هل من الممكن أن يرهن المجتمع شبكة ارتباطاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية بهذا النمط الفرداني؟»

يضيف الشهيد الصدر: «موجز العبارة، هذه النظرة الفردية والفقه

الاجتهادي الأحادي كان لها تأثير حاسم في عملية استيعاب النصوص وبالتالي على استنباط المجتهد ورؤيته إلى الأمور».

وينهي كلامه باستشراف المستقبل قائلاً:

«إنّ الانكماش الموضوعي يزول، والامتداد العمودي الذي يعبر عن الدرجة العالية من الدقة التي وصل إليها الفكر العلمي يتحول في سيره إلى الامتداد الأفقي ليستوعب كل مجالات، الحياة. وسوف يتحول الاتجاه نحو تبرير التعامل مع الواقع الفاسد إلى اتجاه جهادي نحو تغيير الواقع الفاسد وتقديم البديل الفكري الكامل عنه من وجهة نظر الإسلام وسوف يمحى في مفهوم حركة الاجتهاد أي تصور ضيق للشريعة ويزول عن الذهنية الفقهية وتزول كل آثاره وانعكاساته على البحث الفقهي الأصولي وسوف يتحول فهم النصوص وتؤخذ فيه كل جوانب شخصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام بعين الاعتبار، كما سترفض التجزئة . . . لا على أساس القياس المرفوض في مذهبنا بل على أساس فهم ارتكاز اجتماعي للنص، ذلك أنّ لكل نصّ معنى مختلفاً إذا وضعناه في إطاره الاجتماعي، يكون في أغلب الأحيان أوسع من سائر معانيه اللغوية»[1].

هكذا عبّر الشهيد الصدر رحمه الله عن توجّه جدير بالتقدير نحو دليل الانسداد، موضّحاً رأيه في قاعدة القياس باعتبارها قاعدة مرفوضة لا تنسجم مع فقهنا الاجتهادي الحيّ، ويبدو أنّه استناداً إلى فرضية هذا الفريق من الأصوليين الانسداديين، قال بحجّية الظنّ المبني على الانسداد في جميع الحالات عدا حالة القياس، أي أنّ الشهيد الصدر قال باعتبار سائر الظنون عدا ظنّ القياس، وإن كنت لم أقرأ ذلك شخصياً في كتبه.

---

(1) نفس المصدر والصفحة.

نستنتج من عملية البحث في أدلّة حجّية الخبر الواحد من كتاب وسنّة وإجماع وبناء العقلاء وغيرها من المصادر، التي أرسى أسس استدلالها الشيخ الطوسي رحمه الله مؤسّس هذه المدرسة، ثم سار على نهجه عبر مسيرة الفقه التاريخية كبار العلماء الذين ينتمون إلى نفس المدرسة، نستنتج بأنّ جميع تلك الأدلة ظنّية، من قبيل ظواهر الكتاب حيث يستدلّ بآيات النبأ والنفر والكتمان لإثبات حجّية الخبر الواحد. ولو سلّمنا بظنّية هذا النمط من الآيات، مع علمنا بأنّ السنّة غير متاحة وللأسف، عدا الخبر الواحد الذي لم ينج هو الآخر من العبث والوضع والدسّ، فاختلط بالخبر الواحد المنقول عن المعصوم، حيث مورست عملية الوضع والدسّ على نطاق واسع حتى امتلأت أخبارنا بالروايات الموضوعة، نقول في ظلّ هذا الحجم الهائل من التحريف والتزوير، كيف يمكن أن نبني على فرضية عدم الوضع ونعمل بالخبر الواحد. وفوق هذا كيف للخبر الواحد الظنّي أن يمنح الحجّية لخبر ظنّي آخر.

وكذلك لا يمكن القول بالتواتر المعنوي أو التواتر الإجمالي المزعوم، حول الأخبار الدالة على حجّية الخبر الواحد، لأسباب ثلاثة، أولا: قلّة رواة الخبر الواحد، الأمر الذي يحول دون حصول التواتر المعنوي، ثانياً: ربّما اختلطت الأخبار الدالة على حجّية الخبر الواحد بالأخبار الموضوعة، ثالثاً: معظم الرواة غير ثقاة ناهيك عن أن يكونوا عدولاً، وهو ما يجعل تلك الأخبار تفتقر إلى الاعتبار والثقة.

ومن الأدلة الأخرى على حجّية الخبر الواحد، الإجماع، إلاّ أنّه في أحسن الأحوال يفيد الظنّ، هذا إذا لم يكن ثمّة إجماع آخر يقف إزاءه ليتساقطا كما هو حاصل فيما نحن بصدده، حيث إنّ الإجماع الذي يدّعيه الشيخ الطوسي على حجّية الخبر الواحد يقابله إجماع آخر يقول به الشريف المرتضى بحرمة العمل بالخبر الواحد.

دليل آخر يفيد الظنّ وهو بناء العقلاء، وربّما من الأجدر القول

بأنّه ليس هناك بناء للعقلاء حول هذه الأخبار التي تناولتها يد التحريف والتزوير والوضع لقرون متمادية. فهل لمثل هذه الأخبار ينفع بناء العقلاء؟ وحتّى لو تجاوزنا كل هذه الإشكاليات المعروضة، تبقى إشكالية مهمّة هي أنّ جميع الأدلة القائمة على حجّية الخبر الواحد هي أدلة ظنّية، وكما قلنا لا يمكن لدليل ظنّي أن يضفي الحجّية على دليل ظنّي آخر، بتعبير أوضح، إنّ هذه الأدلة تستوي مع الخبر الواحد في كونها جميعاً ظنّية، وجميع الفقهاء بما فيهم الشريف المرتضى والشيخ الطوسي ومن سار على نهجهما يقرّون بأنّ الدليل يجب أن يكون مقطوعاً أو ينتهي إلى القطع، لحجّية القطع، وفي ظلّ انفتاح باب العلم وتوسّع دائرته، لا يحتجّ بظنّ ما لم يكن مسنداً بدليل قطعي يقوّم حجّيته، ولايوجد مثل هذا الدليل في قضيتنا هذه. وتقودنا هذه المناقشة إلى أنّ الطريق الذي سلكه مشهور الفقهاء والأصوليين لإضفاء الحجّية والاعتبار على الخبر الواحد ينتهي إلى طريق مسدود، عدا أنّه لن يوصلنا إلى الهدف المنشود، إذ ليس هناك ظنّ خاصّ معتبر.

إذاً، يحقّ لنا بعد كل ما تقدّم أن نتساءل، ما العمل تجاه أخبار الآحاد التي تمثّل بنية الهيكل العام للسنّة؟ لاشكّ إنّ بعد العهد بعصر الأخبار ومنابع العلم والحديث أوجد انقطاعاً بيننا وبين تلك المنابع الأصلية، هذه الهوّة أوجدتها يد الغدر وصروف الدهر والوقائع المتلاحقة، فحرمتنا من أن ننهل من ذلك النمير الصافي لذا، وفي ظلّ هذه الظروف لا أرى سوى حلّ واحد وهو توظيف دليل الانسداد.

نعم، هذه هي الحقيقة، ليس أمامنا إلاّ أن نسلّم بما هو موجود وأن نتفهّم الحقائق، فأمنية بلوغ العلم، هي كمن يركض وراء السراب يحسبه ماءً، فلماذا نسير في طريق ونحن نعلم جيّداً أن لا نهاية له؟ لماذا لا نسلّم بالواقع الموجود؟ فالحقيقة الساطعة أنّه ليس بعد ضروريات الدين إلاّ الظنّ، ولنا أن نفخر بامتلاكنا العلم اليقين

والقطعي بضروريات الدين على الأقل، وهو ما لا تتوافر عليه الأديان الأخرى في العالم، بل إنّ كل ما تملكه مجموعة من الأساطير والظنون، والحقيقة، أنّه فيما يتعلّق بالعلوم والمعارف الإنسانية من قبيل التاريخ والأدب والأخلاق والفلسفة والعرفان والفقه والأصول وغيرها من النتاجات الإنسانية لا يوجد علم قطعي بشأنها، بل جميعها ظنون وفرضيات لم ترق يوماً إلى مرتبة العلم واليقين، لذلك لا نتعب أنفسنا دون فائدة. وفي الواقع، إنّها مشكلتنا في البحوث الفقهية والعلمية، نسير وراء السراب، نبحث عن العلم والقطع، القطع بالحكم، القطع بالحجّية القطع بـ . . . .

قلنا آنفاً بأنّنا نملك العلم اليقين والقطعي بضروريات الدين، ضروريات مثل الصلاة والصوم والزكاة والحجّ وكثير من أصول العقائد وفروع الدين الواجبة. بيد أنّ تفاصيل هذه المباحث وشروطها وحدودها وقيودها هي في الأغلب مستقاة من الأخبار الظنّية. ولهذا فإنّ العلم بالضروريات تحيط به سحابة سوداء من الغموض والإبهام، لن تنقشع إلا بتوظيف الظنون إلى أقصى مدى، ليصبح علمنا مفيداً ونافعاً.

بصرف النظر عن ضروريات الدّين، لا يوجد علم بالمعنى الدقيق للكلمة في أيّ فرع من فروع العلوم الإنسانية، ولذلك يقال يتعذّر العلم اليقين والقطع بمعظم الأحكام بالنسبة لنا نحن الذين تفصلنا عن عصر المعصومين عليهم السلام قرون طويلة، ما يجعلنا مضطرّين للعمل بالظنّ، الذي يصطلح عليه بدليل الانسداد، والذي سنعرض له بالتفصيل في صفحات قادمة.

إنّ الإشكالية التي نعاني منها هي أنّه بمجرّد طرح أحد الأدلّة العقلية أو دليل العرف أو بناء العقلاء، يسارع الأصوليون إلى التشكيك به ونقده، ومن ثمّ تفنيده وإبطال حجّيته، مستندين إلى عدم قطعية أيّ

من هذه الأدلّة، فمثلاً بالنسبة للدليل العقلي يرى هؤلاء ضرورة ملازمة القطع للحكم العقلي أو الشرعي والقطع بالحسن والقبح، أو فيما يتعلّق بالمصالح المرسلة يقولون: بوجوب حصول القطع بملاك المصلحة أو المفسدة، وكذلك القطع في العرف أي يجب العلم إن كان ذلك العرف موجوداً في عصر الشارع وأنّه أمضاه ولم يردعه. . . ، وإلاّ لا حجّية لأيّ من هذه الأدلّة، مع العلم إنّ إثبات القطع بالنسبة للمجتهد في هذه الحالات وحالات كثيرة غيرها أمر محال وأنّ «دون إثباته خرط القتاد».

نقول لهؤلاء: من أيّ الأدلّة استنبطتم القطع حتى تطلبوا القطع في هذه الحالات؟

يقول الشاطبي، أحد كبار علماء المالكية في القرن السابع، في كتاب الموافقات حول هذا الموضوع: «يقول بعض العلماء: لو أمعنّا النظر في الأدلة القطعية الشرعية كذلك، سنجد تحوّل القطع إلى ظنّ، بمعنى أنّه لا يوجد في الحقيقة أي دليل قطعي على الحكم الشرعي».

ثمّ يقول:

«يقول المنكرون للقطع في الحكم الشرعي: مثلاً، التمسّك بالأدلة النقلية أو المتواترة موقوفة على العمل بعشر مقدّمات وجميعها ظنّية، وما وُقِف على الظنّ كان ظنّياً، ومن هذه المقدّمات العشر المعمول بها ذكروا: «فإنّها (أي الدلائل النقلية) تتوقّف على نقل اللغات، وآراء النحو وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل الشرعي أو العادي، وعدم الإضمار، وعدم التخصيص للعموم، وعدم التقييد للمطلق، وعدم الناسخ، وعدم التقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي.»[1]

(1) الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، ج 2، ص 50.

وبما أنّ جميع هذه المقدمات ظنّية، أي أنّها لا تحمل جزماً أو قطعاً، فتكون النتيجة إذاً ظنّية بالتبع، كذلك الأمر بالنسبة لنصّ الحكم حيث لا يوجب القطع بمفاده، لأنّه يجب أن يخضع إلى أصول وقواعد لفظية كثيرة مثل: حجّية قول اللغوي، الحقيقة (عدم المجاز)، عدم التقدير (عدم الإضمار)، عدم التحوّل وعدم نقل معاني ألفاظ نصّ الكتاب ونصّ السنّة منذ عصر النـزول أو عصر بيان المعصوم. من هنا، فإنّ تطبيق هذه القواعد والأصول، سيفيد الظنّ وفي الوقت نفسه لن يقلّل من القيمة العلمية للنصّ، ومع كل هذه المزايا المعروضة، إلاّ أنّ الفقهاء يتحاشون اللجوء إلى دليل الانسداد أو الدليل العقلي أو عرف العقلاء، ولا نعرف السبب وراء ذلك. أليس الأجدر بالفقيه استخدام هذه الأدلة كأدوات ناجعة في استنباط أحكام المسائل التي تعرض للأفراد والمجتمعات على السواء.

وأخيراً، نقولها بوضوح دونما لبس أو غموض، إنّه من أجل أن يتمكّن الباحث الفطن، من العمل بالظنّ بضمير مرتاح بما في ذلك الظنّ الاجتهادي والاستنباطات الاجتهادية، والخروج بالفقه من الطريق المسدود الذي حُشر فيه، ونفخ روح جديدة وشابة في جسده العجوز القديم، لا خيار أمامنا سوى الأخذ بدليل الانسداد والعمل به.

مقدّمات دليل الانسداد

يتألّف «دليل الانسداد» من أربع مقدّمات، ونتيجة عقلية هي حجّية الظنّ المطلق بالأحكام الفقهية، على أن لا يكون ذلك الظنّ محرّماً من قبل الشارع مثل القياس، ولا يهمّ بعد ذلك من أيّ مصدر تمّ استنباطه، وإليك عزيزي القارئ المقدّمات الأربع نعرضها بشكل مختصر ومفيد[1].

المقدّمة الأولى

كما أسلفنا إنّ بعد العهد بالمعصومين عليهم السلام، أغلق أمامنا باب العلم بالأحكام الشرعية وحتى العلم بالأدلة العلمية، ولذلك أصبحت مسألة الحصول عليهما مستحيلة مهما بذلنا من جهد وبحث. تعتبر المقدّمة الأولى تمهيداً وقاعدة تحتية تقوم عليها المقدّمات الأخرى، حتى أنّ بعض الأصوليين منهم على سبيل المثال صاحب المعالم وصاحب الوافية اعتبروا هذه المقدمة تفي بالغرض بالنسبة لدليل الانسداد وتعطي النتيجة المطلوبة نفسها، وتقول هذه المقدّمة:

---

(1) نقلاً عن رسائل الشيخ وأصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر.

ما دام تحصيل العلم محالاً، فإنّ الظنّ المطلق بالأحكام يعتبر حجّة، مهما كانت طرق استنباطه، سواء أكان دليل الانسداد أم دليل العرف أم دليل العقل أو المصالح المرسلة - وهذه الأخيرة في منظور المؤلف هي دليل عقلي أيضاً ـ، وغير ذلك من الأدلّة.

الشيء نفسه بالنسبة لفقهاء أهل السنّة حيث اعتمدوا هذه المقدمة (الأولى) للانسداد في كتبهم لإثبات حجّية الظنّ، وقالوا: إنّ الأدلة المتوفّرة عندنا محدودة لا تلبّي الحاجة المتزايدة التي تفرضها القضايا والوقائع اليومية المتلاحقة والتي يحتاج كلّ منها إلى حكم فقهي خاص بها، فأنّى للمحدود أن يحيط باللامحدود، لذا، في ظلّ هذه الظروف، يتحتّم على المجتهد الاستعانة بالظنّ لاستنباط أحكام المسائل من الأدلّة.

لا شكّ أنّ الطريق سالكة أمامنا فيما يتعلّق بضروريات المسائل الفقهية، بيد أنّ العلم بها ليس بذي موضوع، فهي تشمل طائفة من المسائل العامة والملتبسة وغير المحدّدة، حيث إنّ العلم بها وإن كان ممكناً لكن يبقى الامتثال لها وتطبيقها أمراً عسيراً جداً، والسبب في ذلك أنّ هذا العلم لا يرشدنا إلى حدود تلك الضروريات وقيودها وأحكامها وشروطها، اللهمّ إلاّ أن يُلجأ إلى الأدلة غير العلمية لرفع إبهامها وإجمالها، وتشخيص أجزائها وشروطها ومواصفاتها بدقّة، على سبيل المثال، آيات الأحكام التي تتضمّن خطاب (وأقيموا الصلوة) قد شرّعت الصلاة وأوجبتها، وهي بالتالي ضرورة دينية وفقهية، وقد حصل العلم بشأنها، ولكن الامتثال لهذا الأمر التشريعي يتطلّب تحديد حدود أمر الصلاة وبيان شروطه بالاستعانة بالأدلّة الظنّية.

مثال آخر: القضاء بين المسلمين ورفع الخلافات والنـزاعات وحلّ القضايا والفصل في الدعاوي، هي من الضروريات الواجبة، وقد حصل العلم الإجمالي بشأنها، لكن هذا لا يكفي للبتّ في القضايا

وحسمها ما لم تتوفّر تفاصيل الأحكام عن طريق استخدام الأدلّة الظنّية، عبر استنباطها من الروايات وعرف العقلاء وكل ما تزخر به كتب الفقهاء. فمثلاً، لدينا علم قطعي بالحديث النبوي الشريف «البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر»، ولكن لا ينتهي الأمر عند هذا الحدّ، بل هناك مسائل كثيرة يجب أن نلمّ بها من قبيل معرفة المدّعي والمنكر والتمييز بينهما، معرفة ما هي البيّنة؟ هل يكفي شاهد واحد؟ هل شهادة المرأة تكافئ شهادة الرجل العادل، ما هي طبيعة العدالة، ما هو حكم القاضي وكيف يجب أن يكون؟ وأسئلة واستفهامات عديدة غيرها لا يمكن للفقيه الوصول إلى أجوبتها إلا في إطار الظنّ.

لعلّ ما قلناه أمر مفهوم ومسلّم به حتى بالنسبة لمن لا يملك أدنى خبرة في الفقه، فكيف بالفقيه المجتهد المحيط بمسائل الفقه والحاضر في قضايا عصره؟! من هذا الباب، واعتماداً على هذا الرأي، يتّضح للعيان بأنّ ارتقاء أبواب الفقه إلى أعلى المراتب كان بفضل البناء على الظنّ، بخاصة في بابي العقود والإيقاعات.

ولابدّ من التنويه هنا إلى أنّ هذا الأمر لا يقتصر على الأحكام الفقهية بل هو شأن عام يشمل معظم العلوم والمعارف الإنسانية، التي لا تتوافر على عنصري العلم والقطع. وليست وحدها الأحكام الشرعية الإسلامية التي تعاني من انسداد باب العلم بوجهها، فجميع الأديان السماوية وغير السماوية كاليهودية والمسيحية والصابئة وغيرها، وكذلك جميع الثقافات والأمم في العالم، وحتى المدارس الفلسفية والأخلاقية والعرفانية والكلامية وبعض العلوم مثل التاريخ والجغرافيا والعلوم الاجتماعية، يسري عليها هذا القانون باستثناء واحد أو اثنين من العلوم كالرياضيات التي تحتوي على معادلات ومسائل قطعية جزمية، فأبواب العلم القطعي كما نرى موصدة بوجهنا أينما اتّجهنا، وطرقه مسدودة، ومن السذاجة أن يعتقد بعضهم أنّ بإمكانه فتح رتاج

هذه الأبواب فيحسب ظنونه علوماً قطعية، والحقّ أنّ هؤلاء لم يتعرّفوا بعد على حقيقة العلم وماهيّته، فصاروا يصنّفون الظنون والاحتمالات علوماً أو في زمرتها.

لو أنّ هؤلاء أعملوا فكرهم وبذلوا جهدهم في دراسة المكتسبات العلمية، لتوصّلوا إلى هذه النتيجة بأسرع وأسهل ممّا توصّلنا إليها، ولأيقنوا بأنّ ما حسبوه علماً، إن هو إلا ظنّ محض، وما لهثوا وراءه على أنّه ماء، كان ﴿كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً﴾[1].

ولكن مع ذلك، يجب أن لا نبخس هذه الظنون والفرضيات قيمتها وشأنها، إذ إنّ الحضارة والمدنّية القائمة والتطور الهائل والتقدّم المذهل الذي نعيش تفاصيله كل يوم وفي جميع العلوم والفنون، وفي مختلف أبعاد الحياة الإنسانية منشؤها تلك الفرضيات التي لا تملك من العلم شيئاً، ومن غير المعلوم فيما إذا كان باستطاعة العلوم الذهاب إلى أبعد ممّا حقّقته الظنون، فهاهي الظنون أو معظمها قد أصابت قلب الواقع والحقيقة، فهي إذاً لا تقل شأناً وأهمية عن العلم، وليس جزافاً أن نقول أنّ العلم أحياناً يكون جهلاً مركّباً، يحرم الإنسان من اكتشاف أسرار الحقيقة وبلوغ الواقع.

المقدّمة الثانية:

قلنا بأنّ العلم التفصيلي بكل حكم من الأحكام الشرعية غير ممكن، ولكن هناك علم إجمالي بالنسبة للأحكام الواقعية، بمعنى أنّنا نعلم إجمالاً بأنّ الله تعالى قد وضع لكل شيء حكماً تكليفياً من الوجوب والحرمة وغير ذلك، فعلى الرغم من أنّنا لا نملك علماً تفصيلياً محدّداً لكل حكم من هذه الأحكام، إلاّ أنّ ذلك لا يعني رفع

---

(1) سورة النور، آية 39.

اليد عنها، وترك العمل بأيّ منها، ففي هذا تعطيل لحدود الدين وأوامر سيّد المرسلين ﷺ.

تجاهل الأحكام هذا يكون على نحوين:

النحو الأول هو أن يحسب المرء نفسه كالأطفال أو الدواب خالياً من أيّ مسؤولية أو تكليف، وبالتالي لا حساب عليه أو عقاب، والنحو الثاني هو أن يقال: إذا كان لا يوجد علم تفصيلي بالأحكام، فلِمَ لا نستعين ببعض القواعد مثل قاعدة البراءة وقاعدة عدم التكليف؟

نقول: بطلان هذين الفرضين واضح وضوح الشمس، وعليه لا حاجة لإقامة البرهان على بطلانهما.

المقدّمة الثالثة:

تبيّن لنا من المقدّمة الثانية، وجوب اتّباع الأحكام الواقعية - ولو على سبيل العلم الإجمالي - وتحمّل المسؤولية تجاهها، حتى نُبرئ ذمّتنا، وهو ما يستدعي أربعة حلول علينا اختيار أحدها، هذه الحلول هي:

1 ـ أن يقلّد المجتهد القائل بالانسداد مجتهداً انفتاحياً - أي الذي يؤمن بأنّ طريق الأحكام مفتوح -.

2 ـ أن يعمل ومقلّديه بمبدأ الاحتياط، ليبرئ ذمّته.

3 ـ الرجوع إلى الأصول العملية، من براءة واحتياط واستصحاب وتخيير.

4 ـ الرجوع إلى الظنّ، الظنّ بالأحكام الشرعية، فإن حصل الظنّ، فبها المراد وحسنت، وإن لم يحصل الظنّ، رجع إلى الأصول العملية.

الحلول الثلاثة الأولى غير مجدية، وهي عبث محض لا طائل من ورائه.

لنأخذ مثلاً الحل الأوّل وهو تقليد المجتهد الانسدادي مجتهداً انفتاحياً، إنّه حلّ خاطئ، والسبب هو: لو فرضنا صحة استنباط المجتهد الانسدادي، وخطأ البقية، فكيف يمكن للمجتهد المصيب تقليد المجتهد الجاهل المخطئ؟

كذلك الأمر مع الحل الثاني أي العمل بالاحتياط، فهو حلّ خاطئ، لأنّه يستلزم العسر والمشقّة الشديدين، فهل لنا أن نتصورّ ماذا يمكن أن يحدث لو عمل الجميع بمبدأ الاحتياط؟ لا شكّ أنّ ذلك سيعني الإخلال بتركيبة النظام الاجتماعي، بل الوقوع في فوضى عارمة؟

بقي أن نبيّن السبب وراء خطأ الحلّ الثالث الذي يقول بالرجوع إلى الأصول العملية، وهو: حتى لو فرضنا وجود علم إجمالي بأحكام التكليف، فلا يمكن تطبيق هذا المبدأ على أطراف هذا العلم، بعبارة أخرى، حصول علم إجمالي بوجود واجبات ومحرّمات مختلطة بالمسائل المشكوكة يمنع من العمل بمبدأ البراءة أو الاستصحاب، في هذه الحالة لا يبقى أمامنا سوى ذلك الذي تحدّثت عنه المقدّمة الرابعة وهو: العمل بالظنّ بالأحكام الشرعية.

المقدّمة الرابعة:

لمّا كانت المقدمات الثلاث الأولى غير قابلة للتطبيق، لا يبقى إذاً أمامنا سوى العمل بالمقدّمة الرابعة وهو العمل بالظنّ المطلق، وعن هذا الطريق يمكن البرهنة على دليل الانسداد، لننتهي إلى وجوب العمل بالظنّ، الظنّ بأيّ حكم من الأحكام، إلاّ أن يكون ظنّاً محرّماً كالقياس.

يستدل في استنباط أحكام معظم المسائل بدليل الانسداد، أمّا بالنسبة للبقية الباقية التي لا تنطوي على ظنون، ومع عدم ثبوت حجّية العمل بظنّ القياس، فلا مانع من الرجوع فيها إلى الأصول العملية، ذلك لأنّ الظنون كانت نهجنا في استنباط أحكام معظم المسائل الواقعة على أطراف العلم الإجمالي، وبنفس الطريقة يكون هذا العلم الإجمالي ماضياً في الظنون التفصيلية والشكوك الأولية البدوية، حيث إنّ هذه الشكوك لم يحصل لها العلم، وهي شكوك محضة.

يجيز العديد من العلماء والفقهاء العمل بالظنون في شروط انسداد العلم، وهم يزعمون وجود إجماع على هذا الرأي، من هؤلاء على سبيل المثال الشريف المرتضى والعلاّمة الحلّي.

يقول الشيخ الأنصاري:

نقل جماعة منهم السيد علم الهدى وآية الله العلاّمة الحلّي وجود إجماع على حجّية الظنّ في مورد انسداد باب العلم، بمعن إذا أُغلق باب العلم[1] في حكم من الأحكام، فليس أمام الفقيه سوى الأخذ بالظنّ.

رأينا فيما سبق كيف تعرّضت أدلّة الشيخ الطوسي على حجّية الخبر الواحد للنقد والتجريح - وأهمّ تلك الانتقادات، القول بأنّ جميع تلك الأدلّة ظنّية، ولا يمكن للأدلّة الظنّية أن تكون حجّة لأدلّة ظنّية أخرى مثل أخبار الآحاد -، وعلى ضوء ذلك نقول: ليس لدينا أدلّة قطعية نقيمها على حجّية الخبر الواحد، لأنّه لا وجود لمثل هذه الأدلّة أساساً، وأنّ أيّ محاولة في هذا الطريق هي محاولة محكوم عليها بالفشل سلفاً، اللهمّ إلاّ إذا صرفنا النظر عن العلم - باعتباره غير

(1) المطارح، ص 254.

موجود أصلاً - واكتفينا بالظنّ الذي أثمر لنا دليل الانسداد، أمّا إذا سلبنا الحجّية عن هذا الدليل فسنسلبها لا محالة عن جميع الظنون، بما في ذلك الخبر الواحد.

الآن، بعد أن أثبتنا حجّية دليل الانسداد، سيكون الطريق سالكاً لإثبات حجّية بقية الأدلّة الظنّية ومنها الخبر الواحد، ودليل العرف وسيرة العقلاء والأدلّة العقلية، وحجّية الاستنباط الظنّي للمجتهد له ولمقلّديه وحجّية ظنّ قول اللغوي وحجّية الظن الحاصل من الأصول اللفظية وإلى غير ذلك من الظنون.

إنّ عدم الأخذ بالأدلة العقلية إنّما يعود إلى ظنّية معايير المصلحة والمفسدة والحسن والقبح التي تستنبط من تلك الأدلّة، لذلك، عندما يصبح الظنّ المطلق في إطار دليل الانسداد حجّة، فلن تكون ثمّة إشكالية في الموضوع. هذه هي النتائج الباهرة التي يمكن أن نحصل عليها من توظيفنا لحجّية دليل الانسداد، وهي مدعاة لعدم التفريط به.

ملاحظات حول دليل الانسداد

الملاحظة الأولى: في ردّهم لدليل الانسداد الذي يفيد حجّية الظنّ، يستند الفقهاء أحياناً إلى الآيات التي تنهى عن الظنّ، ولا فرق في أن يكون هذا الردّ من ناحية الأخباريين أو الأصوليين.

إذا كان من الأصوليين، نجيبهم بما يلي: لتلك الآيات المذكورة ظهور في الحرمة وهي ليست بنصوص، والجميع يقول: بأنّ الظواهر تفيد الظنّ وليس العلم، فكيف للآيات والأدلّة التي هي نفسها تفيد الظنّ - الظنّ الذي لا تزال حجّيته موضع استفهام كما ورد في الجواب على أدلّة مشهور الأصوليين الذي مرّ شرحه عليك - أن تمنع العمل بالظنّ؟ وإذا كان العمل بالظنون حراماً بالاستناد إلى تلك الآيات،

لاشكّ أنّ العمل بظواهر تلك الآيات التي هي ظنّية أيضاً سيكون حراماً، وسيكون وجودها كالعدم.

أمّا إذا كان الاستناد إلى الآيات الناهية عن الظنّ من قبل الأخباريين فنقول لهم: كيف يستند الأخباريون إلى ظواهر القرآن وهم الذين لا يقيمون وزناً - كما هو معروف - لتلك الظواهر ولا حجّية لها عندهم؟ أنّه لتناقض فاضح أن يكون الشيء حجّة وليس بحجّة في آن. كما أنّ الجواب الذي قدّمناه للأصوليين يصلح نفسه للأخباريين.

هذا في حال كان للآيات الناهية عن الظنّ ظهور في المسائل العقائدية وأصول العقائد كما نعتقد، حيث إنّ الظنّ لا يغني في مسائل التوحيد والنبوّة وما شابه، أمّا إذا لم يقبلوا بذلك وقالوا بإطلاق الآيات، لتشمل الفروع الفقهية أيضاً، فإنّنا سنفترض أنّ قولهم صحيح، وسنقول في جوابهم: يصحّ النهي عن الظنّ بما في ذلك في الفروع الفقهية، عندما يتيسّر لنا العلم بأحكام الفقه، في هذه الحالة قد لا يجزئ العمل بالظنون، وحتّى هذه المسألة لها شروطها وظروفها الخاصّة التي لا مجال لبحثها هنا، ولكن ما هو قولهم عند انقطاع العلم بالأحكام؟ لِمَ لا يأخذ الظنّ بالأحكام محل العلم؟ لماذا لا يجزئ العمل بالظنّ هنا؟ وإذا كنتم تصرّون على العمل بالاحتياط بدلاً من الظنّ، فستكون لنا وقفة مع هذا الموضوع في الملاحظة الخامسة.

الملاحظة الثانية: ليت القائمين على الحوزات العلمية يعون أهمية العمل بدليل الانسداد، فيتناولونه من مختلف الزوايا، لا أن يرفعوا أيديهم عنه ويدينوا بمذهب السلف في الاحتياط، معتذرين بأن لا حجّية للموضوع، وبالتالي لا معنى من معاودة البحث فيه.

ربّما كان هذا الكلام صحيحاً لو لم تكن هناك نتيجة تذكر من العمل بدليل الانسداد، لكن يكفي أن تكون حجّية مطلق الظنّ أهمّ

نتيجة له، ولا يخفى الحيوية والتجدّد التي تضفيها هذه الحجّية على الفقه، لأنّه في غياب العلم بالأحكام، لا طريق أمامنا سوى العمل بالظنون التي تتيح حلّ جميع المعضلات والقضايا العالقة في المجتمع من خلال الاستعانة بالأدلّة العقلية وأخبار الآحاد.

قالوا: إنّ أخبار الآحاد التي أصبحت حجّة لدليل خاص بها، تستجيب لجميع متطلباتنا، وتعطينا أحكام معظم المسائل والمشاكل الموجودة، وعند ذاك يستحيل العلم الإجمالي بالتكاليف إلى علم تفصيلي وشكوك بدوية بفضل أخبار الآحاد، ولن يبقى ثمّة مانع يحول بيننا وبين تطبيق الأصول العملية، وهكذا الحال بالنسبة لبقية المسائل التي لا نملك أخباراً بشأنها، إذ يمكن استنباط أحكامها عن طريق العمل بالأصول المذكورة مثل البراءة والاستصحاب والتخيير والاحتياط، وبهذا نكون قد تحمّلنا مسؤولياتنا في هذا الموضوع، فما الداعي إذاً إلى دليل الانسداد؟ في جواب هؤلاء نقول:

لنفرض أنّهم يملكون أدلة قاطعة على حجّية جميع أخبار الكتب الأربعة وغيرها، وأنّ باستطاعة المجتهد استنباط أحكام جميع المسائل بواسطة هذه الأخبار، ولكن هذا لن يحيل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي، ولن يجيز لهم الرجوع إلى الأصول العملية؛ ذلك لأنّنا نعيش في عصر مختلف عن عصر صدر الإسلام حيث بساطة الحياة ويُسر التشريعات والقوانين التي كانت تنظّم شؤونها، نعيش في زمن معقّد يزخر بآلاف المؤسسات السياسية والاجتماعية . . . إلخ، وكل مؤسسة منها بحاجة إلى مئات بل آلاف القوانين والتشريعات التي تنظّم عملها، وفي أوضاع كهذه، لا نستطيع استنباط الأحكام من الأخبار، وإذا ما أمعنّا النظر وأعملنا الفكر سنجد استحالة الاعتماد على العموميات والإطلاقات في هذا المجال، لأنّها لا تحتوي على جميع شؤون الحياة وتعقيداتها، وحتى في عهد الحكومة الملكية السابقة، عندما كانت

الحاجة تلحّ على قانون جديد، لم تكن عموميّات الكتاب والسنّة تسعفهم، وإلاّ لما رجعوا إلى الأصول العملية، ولا جرم أنّه عندما يرجع فقهاؤنا إلى الأصول ففي ذلك دلالة على عدم كفاية عموميّات الكتاب والسنّة. إذاً، هنالك الكثير من الموضوعات الرئيسية والفرعية الفاقدة للأحكام، وما من وسيلة ترفع حرجنا وتقضي حاجتنا.

أحد العلماء الأفاضل ضرب لنا مثالاً من واقع الحضارة المعاصرة بقوله: يتضمّن قطاع الاتصالات والبريد في عالمنا المتحضّر شبكة عنكبوتية من القوانين الخاصّة التي تنظّم عمله، تمّ جمعها في مجلّدين كبيرين، ضمّا مئات التشريعات والمقرّرات المرتبطة بعمل هذا القطاع الحيوي، بالله عليكم هل باستطاعتنا تلبية متطلبات المجتمع وحاجاته العصرية، بالاستناد إلى أخبار الآحاد بحيث تغطّي جميع القوانين الاقتصادية وقوانين الحقوق البحرية، والقوانين الدولية المتعلّقة بالجرف القارّي، والقوانين السياسية، والقوانين المتعلّقة بالقرصنة البحرية والجوية... إلخ وغيرها من القوانين والتشريعات الآنية والمستعجلة اللازمة لمجتمعاتنا؟ هل يمكن استنباط جميع هذه التشريعات والقوانين من أخبار الآحاد أو باللجوء إلى الأصول العملية؟ لنراجع أنفسنا ونفكّر مليّاً.

إذاً، في ظلّ الحاجة إلى جميع هذه التشريعات التي تغرقنا في بحورها، أنّى لنا الزعم بأنّ العلم الإجمالي بهذه التشريعات يمكن أن يستحيل إلى علم تفصيلي أو شكوك بدوية وهي قاعدة الأصول العملية؟ لذا، بالإضافة إلى أخبار الآحاد، لا مناص من اللجوء إلى دليل الانسداد، وتركيز الاهتمام عليه، لنستطيع بمساعدة الظنّ المطلق الذي يثمره أن نوظّف الدليل العقلي والمصالح والمفاسد التي ما برحت تشكّل المعيار في تشريع الأحكام الإسلامية، لئلا يقال بعد ذلك بأن لا فائدة من الدليل العقلي والمصالح المرسلة، وذلك لعدم حصول العلم

بمعايير الحسن والمصلحة أو القبح والمفسدة «وإنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً».

الملاحظة الثالثة: عبارة عن رأي تبنّاه الشيخ الأنصاري رحمه الله، يقول فيه بحرمة التعبّد بالظنّ وحرمة العمل بالظنّ، مع انفتاح باب العلم. لا شكّ إنّها ملاحظة مقبولة وجديرة بالاهتمام والتقدير والتأييد. ولكن هل سألنا أنفسنا، ماذا لو كان باب العلم مغلقاً، وأخفقت جهودنا ومساعينا في تحصيله؟ هل سيتشبّث القائلون بهذا الرأي على موقفهم في تحريم العمل بالظنّ، أليس في ذلك مجانبة للصواب؟ وبالنسبة للآيات التي يُحتجّ بها في النهي عن اتّباع الظنّ، فإنّها بحسب اعتقادي، صحيحة ولا كلام عليها، شرط أن نبذل ما في الوسع لنحصل على العلم واليقين، وإلاّ فما العمل إذا لم يكن هناك علم ولا ظنّ، وكان العمل بالاحتياط شاقاً وعسيراً يضيق به العمر بطوله، فضلاً عن أنّه يؤدّي إلى انفراط عقد المجتمع؟

الآن، بعد هذا وذاك، ما حيلة المضطرّ، ولمن يتوجّه؟

الملاحظة الرابعة: يقول جمع من الفقهاء: إنّنا نعيش في عصر لا وجود للإمام المعصوم فيه، وليس لدينا علم تفصيلي بالتكاليف ما خلا علم إجمالي وعام، ولكن مع ذلك، لا نرى ضرورة في الاستعانة بالظنّ المطلق، بل يجب العمل بالاحتياط، والتمسّك بالأحاديث المتوفّرة في هذا الباب مثل «فاحتط لدينك»، فهناك من الأخباريين من يوصي بالعمل به أو التوقّف في الظروف المشابهة.

لا شكّ أنّ العمل بالاحتياط في جميع المسائل المتراكمة التي لا نملك علماً تفصيلياً بشأنها، أمر محفوف بالعسر والحرج، وفيه مشقّة كبيرة، وأكثر من ذلك، ينشر الفوضى والخراب في المجتمع، ويجعل الأمور تنفلت من عقالها.

يقول الشهيد الصدر في مقالة عن الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، يؤكّد فيها على ضرورة تبنّي الاجتهاد ببعديه الفردي والاجتماعي، لنسمع ما يقول:

هذه الفردانيّة أتت بفتاوى عجيبة في الفقه والأصول، وحول الاجتهاد الأحادي الذي ساد المرحلة التاريخية السابقة، هناك مثال من علم أصول الفقه، وآخر من المسائل الفقهية، حيث تمّ الإشارة إليها سلفاً ولا نرى في التكرار فائدة.

ثم يقول:

تنمّ هذه الأسئلة والافتراضات عن روح الفردانيّة ومحورية الفرد، بدليل قاعدة الاحتياط التي لا يمكن العمل بها إلاّ في إطار حالة الفرد لأنّه من الصعوبة بمكان تطبيقها على الحالة المجتمعية، ذلك أنّ المجتمع يضيق بمثل هذه القواعد والقوانين. وباختصار، إنّ هذه الطرق والأساليب لا تتلاءم مع الحالة الجمعية، لكنّها كما قلنا تتناسب مع حالة الفرد - وإن كانت تشوبها صعوبة أحياناً -، ولكن هل من الممكن أن يقيم المجتمع شبكة ارتباطاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية على هذا النمط الفرداني؟

يستعرض المحقّق القمّي بعض القضايا والمسائل التي ينطوي العمل بالاحتياط فيها على مخاطر كبيرة وسلبيات كثيرة، فضلاً عن أنّها تُحدث شرخاً واسعاً في جدار القوانين والتشريعات المفيدة للفرد والمجتمع، بما لا ينسجم بأيّ حال وروح الشريعة السمحة السهلة.

من هذه المسائل على سبيل المثال: مبلغ معيّن من المال يفترض إعطاؤه إلى أحد شخصين فقيرين، لكن لا ندري أيّهما أحقّ به لنعطيه إيّاه، كما لا نعلم مقدار وطبيعة ذلك المبلغ، وكلا الشخصين المذكورين بحاجة ماسّة إلى المبلغ ليقتاتا عليه ويعيشا من فضله.

بالله عليكم كيف لنا في مسألة كهذه أن نعمل بالاحتياط؟ فالاحتياط هنا يقتضي عدم إعطاء المبلغ لأيّ منهما، لأنّه ربّما يكون الشخص المعطى له غير مستحقّ له، وإذا أفتوا بالإمساك والتوقّف عن إعطاء المبلغ لأيّ منهما، ففي ذلك ضرر كبير، لأنّ حجر المبلغ قد يؤدّي إلى موت أحدهما أو كليهما، ولا أظنّ حينها أنّ القائلين بالاحتياط أو حجر المبلغ سيجرؤون على القول بأنّهم نالوا رضا الله بهذا العمل، وأولئك الذين يدّعون العمل بالعلم، بأيّ دليل قطعي وعلم مفيد استندوا في رأيهم هذا؟ وإذا احتجّوا: بأن عمل المجتهد بالظنّ لا يستند إلى دليل قطعي، نقول لهم: أفهل كانوا استندوا إلى دليل قطعي في نهجهم الاحتياطي هذا الذي قد يودي بحياة الأبرياء؟ يقيناً أنّهم بسلوكهم هذا يستحقّون سخط الله وغضبه[1].

يقول صاحب القوانين:

لو عقدنا مقارنة بين الضرر الذي يتسبّب به العمل بالظنّ وذلك الناجم عن العمل بالاحتياط والتوقّف في الحكم، أيّهما برأيكم ينطوي على ضرر أكبر وخطر أعظم؟ وأيّهما ضرره أكبر على الفرد والمجتمع؟ لنسأل أولئك الذين يتشدّقون بالدليل القطعي: هل عملكم بالاحتياط يستند إلى دليل قطعي؟ نحن نعلم بأنّ أخبار الاحتياط أو التوقّف ليست قطعية، لعدم تواترها، هذا فضلاً عن تعارضها (أي أخبار التوقّف وأخبار الاحتياط)، ولنفترض ترجيح أحد المحتملات، فهو أيضاً ترجيح ظنّي، فلماذا يستند الأخباريون، الذين يدّعون التمسّك بالعلم، في أحيان كثيرة إلى أخبار الظنّ؟

مسألة فقهية أخرى: الميّت الذي يتوفّى وليس له أبناء، ينتقل إرثه إلى أحفاده، حيث يتقدّم هؤلاء ليحتلّوا مواقع آبائهم أي أبناء

(1) القوانين المحكمة، ج 1، ص 445.

الميّت، فيرتقوا بهذه الطريقة إلى الطبقة الوارثة الأولى، ويتقاسمون الإرث مع الحيّ من والديّ الميّت. وتقسيم الإرث بين هؤلاء الأحفاد بحسب المشهور من رأي الفقهاء هو طبقاً للفرع الأعلى الذي ينحدرون منه، بمعنى أنّ سهم الحفيد يعتمد على الأصل الذي ينتسب إليه، فإن كان ذكراً له سهمان وإن كانت أنثى فسهم واحد[1]، دون اعتبار لجنس الحفيد، ذكراً كان أم أنثى.

وللشريف المرتضى والملا محسن الفيض الكاشاني، رأي مغاير في هذه المسألة إذ يعتقدان بأنّ الحفيد في هذه الحالة هو بمثابة ابن الأجداد، أي وراثته للمال تعتمد على جنسه بحسب قانون الإرث المذكور في القرآن الكريم، فإن كان ذكراً له سهمان، وإن كانت أنثى لها سهم واحد.[2]

واستدلّ الشهيد الثاني لمشهور الفتوى بروايتين ضعيفتين، يبدو أنّهما لم تقنعا المحقّق القمّي فردّ بالقول:

يبدو أنّ مشهور الفقهاء قد استندوا إلى الشهرة، ولو كانت دليلاً فهي دليل ظنّي، ويجب إثبات حجّيتها بالاستناد إلى حجّية دليل الانسداد.

والشريف المرتضى يستند على ما يبدو إلى ظواهر الآيات التي تشمل الأبناء والبنات، وكذلك الأحفاد.

وعلى أيّ حال، فإنّ الشريف المرتضى والفيض الكاشاني استندا إلى ظواهر الآيات، بينما استند مشهور الفقهاء إلى شهرة أخبار الآحاد، وجميعها تستند إلى الظنّ. وبالنسبة للأخباريين الذين يدّعون عدم

---

(1) كتاب اللمعة، ج 2، ص 207.

(2) القوانين، ج 1، ص 445.

حجّية الدليل الظنّي، كيف نقض الملا محسن الفيض هذا الادّعاء وعمل بالظواهر، وهو الذي لا يأخذ حتّى بظواهر القرآن؟ يجب على هؤلاء الاستدلال لآرائهم بأدلّة فقهية مقطوعة، وهي غير موجودة عندهم. ونحن نتساءل ما هو الاحتياط الذين يقترحونه في المسألة التي نحن بصددها؟ وما مصير الإرث والورثة إن هم أفتوا بالتوقّف؟ خصوصاً إذا كان بين الورّاث يتامى قُصّر.

يقول المحقّق القمّي:

«إنّ الذي يحيط بأحكام الفقه المختلفة، ويكون في حضور دائم مع الناس، وفي قلب الوقائع والأحداث اليومية التي يعيشها الفرد والمجتمع، ويبحث في أدلّة الفقه ويمحّص في مضمون كلّ منها، ويتأمّل تفاصيلها ويتدبّر خصوصيّاتها، ويقف على الفروق التي تميّز عصر المعصوم عليه السلام عن الأعصار الأخرى، سيعلم أنّ ما ذكره الأخباريون في وجوب توفّر القطع أو العلم بالمسائل الفقهية أو الاحتياط والتوقّف، محض كلام بلا محصّل[1]. وسيدرك أنّه لا مناص من حجّية دليل الانسداد»[2].

من المهمّ التذكير بأنّ الإجماع أيضاً يمثّل أحد مصادر الفقه، لكنّي انصرفت عنه لعدم وجود جديد يستحقّ الذكر.

---

(1) القوانين، ج 1، ص 447.

(2) مبحث الانسداد الذي تناولناه آنفاً عبارة عن رسالة مستقلة وموجزة قمت بتدوينها وإرسالها إلى مكتب الإعلام الإسلامي التابع للحوزة العلمية في قم وذلك لتقديمها إلى مؤتمر تكريم الشيخ الأعظم، واعتذر للقارئ الكريم سلفاً عن أي تكرار لبعض المسائل الواردة في البحث.

المقال الرابع

العرف وتجدّدية الفقه

كنّا قد وعدنا القارئ الكريم في مبحث السنّة موضوع تقرير المعصوم، أن نتناول مسألة العرف بعد أن ننتهي من موضوع السنّة والخبر الواحد والانسداد، وهو (العرف) يندرج ضمن موضوع تقرير المعصوم، ولعلّه من المفيد إثبات أنّه دليل مستقلّ، ووفاءً للوعد الذي قطعنا، نبحث هنا موضوع العرف أو ما يعرف ببناء العقلاء، والذي ينطوي على أهمية كبيرة بالنسبة للفقه وتجدّديته.

يجدر بالفقيه التركيز على هذه القضية الخطيرة وإيلاؤها الاهتمام الذي تستحق، وأعني أن يهتمّ بما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم، في كل عصر ومصر، حتّى يتمكّن من إصدار فتاوى تساهم في حلّ المعضلات والمشكلات المطروحة وسدّ الثغرات فيما يتعلّق بالمسائل المبتلاة وذلك في إطار العلاقة الموجودة بين المجتمع والعرف.

يجد عرف العقلاء ترجمة واقعية في إطار بيئته وظروف زمانه ومكانه، ويضع تأثيره العميق على الفقه، حيث عبّر الفقهاء عن الأعراف التي تستقر النفوس عليها بشهادة العقول وتتلقّاها الطبائع بالقبول وتترسخ في أعماق غالبية الأفراد والشعوب والأمم، عبّروا عنها

في كتبهم وتصانيفهم بعبارات شتّى، تصيب جميعها معنى واحداً، وتشير إلى حقيقة واحدة (عباراتنا شتّى وحسنك واحد). هذه العبارات تدور حول ألفاظ: العادة، عادة العقلاء، السنّة، سيرة العقلاء، طريقة العقلاء، بناء العقلاء، المواقف العقلائية، القوانين العقلائية، مبدأ عقلائي، أحكام عقلائية، أمر ارتكازي، الارتكازيات، ارتكاز العقلاء، مرتكز العقلاء، وأخيراً تعبير «تأثير عنصري الزمان والمكان في الفقه والاجتهاد» الذي أنشأه الإمام الخميني رحمه الله.

كما قلنا تعبّر جميع هذه الألفاظ عن معنى واحد صبّ في عبارة عرف العقلاء والعلماء، ولا شيء سواها، فلا ينبغي بعد ذلك أن يختلط الأمر على أحد أو يلتبس.

وحيث إنّ هذه العبارة أو هذا المصطلح هو نفسه الذي اعتمده الفقهاء والأصوليون قديماً، وهو مصطلح معروف أيضاً لدى الباحثين في الفقه والحقوق من المعاصرين، لذلك، سنعتمده في بحثنا للتعبير عن مفهوم العرف.

ما هو العرف؟

- بداية، قد يتساءل بعضهم هنا: ما هو العرف؟ وما التعريف الدقيق لهذا المصطلح، الصديق القديم للفقهاء؟ ولأجل تقديم تعريف عام وشامل يحيط بجميع زوايا المصطلح نقول: العرف كل ظاهرة تلقى رواجاً وانتشاراً بين الناس، أو هو كل عادة قولية أو فعليّة تأخذ طريقها إلى غالبية الناس وطبقات المجتمع، فيتمّ تداولها واستخدامها، الأعراف - في الغالب- هي العادات والتقاليد المتجسّدة في معاملات الناس وحياتهم العملية، فتترسّخ وتتعمّق وتترك تأثيراً عميقاً في نفوسهم، وتصبح جزءاً من طبائع الناس.

ليس للعرف بعد قانوني أو مكتوب لا في الماضي ولا في

الحاضر، لكن مع ذلك فإنّه استقرّ في قلوب الناس وعقولهم فتطبّعوا به وجبلوا عليه، ولا خلاص لأحد منه أو تركه، وقديماً قالوا: العادة طبيعة ثانية.

العرف هو القانون الشفهي المنقول الذي حفظته لنا الصدور عبر العصور، والذي ورثناه عن الماضين، وألزمنا أنفسنا برعايته وحفظه. قد يجهل أغلب الناس القوانين الشرعية، لكنّهم يحفظون جيّداً القوانين العرفية والسنن الجارية عن ظهر قلب، وهي بالنسبة لهم أمر معروف ومحترم ومطاع.

تزخر حياة الشعوب في أنحاء العالم، بالعادات والتقاليد وقد امتزجت الأعراف والسنن بواقعها اليومي، وسارت الأجيال على هذه القوانين، فيحفظ الخلف ما ورثه عن السلف، ويكنّ له الاحترام والاعتبار، فشكّل ذلك أحد مقوّمات الهوية المجتمعية وأهمّ عناصرها الثقافية، بحيث يمثّل التنكّر لها خطأً فادحاً وإثماً فاضحاً. ولو راجعنا الأنظمة الحقوقية السائدة في العالم سنرى أنّ أعراف المجتمع وسننه وعاداته تحتلّ موقعاً متميّزاً فيها.

لقد كان العرف في المجتمعات البدائية والقبلية يمثّل الجوهر والأصل الذي تتفرّع عنه جميع الظواهر الاجتماعية، وما تزال هناك شواهد ونماذج من هذه المجتمعات منتشرة في مناطق من القارة الأفريقية والقارات الأخرى، حيث يمثّل العرف بالنسبة لهذه القبائل مصدر التشريعات والدين والأخلاق والسياسة والمبادلات وغير ذلك من الشؤون اليومية.

ويطلعنا التاريخ القديم بأنّ العرف في الحضارة الرومانية كان يعتبر أحد مصادر التشريع الرئيسية، واستمرّ ذلك حتى عهد الإمبراطور الروماني جوستنيان، الذي كتب عنه المؤرّخون بأنّه كان يحيط القوانين غير المدوّنة (الأعراف) بالاحترام والهيبة.

ولم يكن الحال مختلفاً في النظام الحقوقي الفرنسي، وخاصة في المقاطعات الشمالية الفرنسية التي حافظت على المكانة الراقية للأعراف السائدة في المجتمع الفرنسي، حتى جاء نابليون وتمّ في عهده تدوين القانون الفرنسي الجديد الذي ألقى بظلاله على العرف، ليفقد أهميّته شيئاً فشيئاً ما خلا في بعض القضايا والمبادلات التجارية[1].

أدلّة حجّية عرف العقلاء

هي في منظور الشيعة نمط من تقرير المعصوم، وأدلّة حجّية السنّة هي دليل على حجّية العرف. وربّما يكون العرف قد حظي بمكانة أرقى لدى مذاهب أهل السنّة بخاصّة المذهبين الحنفي والمالكي، فهم ينظرون إليه باعتباره دليلاً فقهياً قائماً بذاته، ويعيرونه أهميّة استثنائية حين يضعونه في موازاة الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، وأدلّتهم على حجّية العرف هي الكتاب والسنّة وبعض القواعد المستخرجة من الروايات.

ودليلهم من الكتاب هو الآية 199 من سورة الأعراف المباركة، حيث جاء فيها: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾.

في هذه الآية، يأمر الله تعالى نبيه الكريم ﷺ أن يأمر بالعرف ويحثّ الناس على اتّباع هذا الأمر. يقول علماء أهل السنّة: المقصود الأعراف والسنن التي يتداولها العقلاء لحفظ نظام المجتمع. بالنسبة للشيعة، فإنّ مفسّريهم اعتمدوا هذا التفسير للآية، وبقي على فقهاء الإمامية أن يفعلوا الشيء نفسه، ويعيدوا النظر في تفسيرهم لهذه الآية.

يقول الطبرسي في مجمع البيان في تفسير هذه الآية[2]: «العرف

(1) فلسفة التشريع في الإسلام، ص 263.

(2) مجمع البيان، مطبعة المعارف الإسلامية، ج 4، ص 512.

هو المعروف وكل شيء حسن ومعروف (والذي أدرك العقلاء خيره ونفعه) وقيل عن العرف: كل سنّة أو طريقة حسنة، يستطيع الناس تمييز صلاحها ونفعها، وتطمئن إليها النفوس، وهذا التعريف هو بالضبط ما يعنيه مفهوم السنن والأعراف العقلائية». ويقول الشيخ الطبرسي في مكان آخر من تفسيره: العرف، هو كل شيء استحسنه العقل أو الشرع، ولم يستقبحه العقلاء. المعنى نفسه ذكره الراغب الأصفهاني في مفرداته، وهو نفسه العرف المصطلحي وبناء العقلاء.

جاء في تفسير الميزان في شرح هذه الآية الكريمة[1]: العرف هو ما يعرفه عقلاء المجتمع من السنن والسير الجميلة الجارية بينهم بخلاف ما ينكره المجتمع والعقل الاجتماعي من الأعمال النادرة والشاذة...

يُستفاد من الآية الكريمة أنّ الله تعالى يأمر نبيه الكريم ﷺ أن يأخذ من أخلاق الناس ما عفي له، ويصفح عنهم، فالإسلام دين سهل وسمح، وأن لا يكلّفهم فوق طاقتهم في شؤونهم اليومية، وأن يأخذهم بالعرف وما تسالم عليه العقلاء، حتى يتمرّسوا على ذلك ويتطبّعوا به، وتصبح سيرة لهم وطريقة، ويأمره أيضاً أن يعرض عن الجاهلين بتلك الأعراف والسنن.

لقد استند علماء أهل السنّة ببعض الأحاديث في هذا المجال، منها هذا الحديث الصحيح المنقول عن الرسول الأعظم ﷺ: أنتم أعلم بأمر دنياكم[2]، والأمور الدنيوية هي المعاملات والمبادلات وما شابه، ممّا هي شائعة في عرف الناس.

كما استندوا إلى بعض القواعد الفقهية المتّصلة بالموضوع، أنقل

(1) تفسير الميزان، محمد حسين الطباطبائي، ج 8، ص 397.

(2) الصحوة الإسلامية، الدكتور يوسف القرضاوي، ص 62.

لكم منها قطوفاً نقلاً عن تحرير المجلة المادة 45: «المعروف عرفاً كالمنصوص نصّاً، المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، المعروف بين التجّار كالمعروف بالنصّ، التعيين بالعرف كالتقنين بالنصّ، العادة محكّمة».

وقد جاء بنفس المعنى في تفاسير الإمامية، إذ قال صاحب مجمع البيان[1]: «العرف يعني المعروف، وقيل كلّ خصلة حميدة، تعرف صوابها العقول، وتطمئنّ إليها النفوس». وعرّفت مصادر أخرى العرف بالمعنى نفسه، كما فعل العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان بوضوح وبلاغة مفسّراً إيّاه بأنّه بناء العقلاء والسنن، وفي ضوء هذه التعاريف والتفاسير المنقولة عن الفريقين، فليس أجدر من أن نعتمد العرف كأحد مصادر التشريع كما هو الحال مع العقل.

تقرير المعصوم ورأي الإمام

المشهور عند الأصوليين حول تقرير المعصوم هو: فعل قام به المكلّف في حضور المعصوم عليه السلام الذي اختار السكوت عن الفعل - على الأقل -، فيكون هذا السكوت دليل رضا، وإقراراً وإمضاء للفعل.

الغالبية تنظر إلى هذا الحضور والشهود ورؤية المعصوم في إطار ضيّق ومحدود، فهم يقولون: المراد بهذا الحضور الفيزيقي الجسماني، الذي تحصل به المشاهدة والمراقبة، لكن لابدّ أن نتساءل هنا: هل يقتصر علم المعصوم على هذه الحدود، أي حضوره في ذلك المجلس؟ وهل أنّ علم المعصوم هو كعلمنا نحن الذي يختصر في هذه الحدود؟ لمعرفة حدود علم المعصوم عليه السلام ومدى إحاطته، من

---

(1) مجمع البيان، ج 4، ص 512.

الضروري أن نستمع إلى ما قاله الإمام الخميني رحمه الله في هذا المجال، حيث يرى في «كتابه رسالة الاجتهاد والتقليد»[1]، أنّه لا يوجد دليل قوي من الكتاب والسنّة على تقليد المجتهد، وأنّ حديث من كان من الفقهاء . . . إلخ، غير معتمد لضعفه، لذلك فهو يلجأ إلى العرف وبناء العقلاء، وهي سيرة متبّعة عند عقلاء العالم، متدينين وملحدين، ويعبّر عنهم بـ«العقلاء بما هم عقلاء»، حيث إنّ من لا علم له، يراجع صاحب العلم والخبرة، ولا فرق بين أن يكون الخبير عالماً أو جاهلاً مسلماً أو مسيحياً أو كونفوشيوسياً أو بوذيّاً، فهذا هو العرف والسيرة المتّبعة عند عقلاء العالم بأجمعهم، وهو مراجعة الجاهل للعالم. ويقول معظم الأصوليين بأنّ هذا العرف، أو أيّ عرف آخر، لأجل أن يكون ذا حجّية، يجب أن يتّصل بعصر المعصوم عليه السلام، أي أن يثبت شيوعها في ذلك العصر، فيكون في مرأى المعصوم ومسمعه، ونتأكّد من عدم ردع المعصوم لهذا العرف، حينذاك يكون هذا العرف حجّة، ومعلوم أنّ مثل هذه الأعراف قليلة ومحدودة جداً، إن لم نقل لا وجود لها في الوقت الحاضر، وأنّ إثبات مثل هذا، أمر مشكل وقريب من الاستحالة. وهكذا نرى كيف أسقط علماؤنا الأفاضل العرف من حساباتهم، ولم يعيروه أدنى اهتمام، كما فعلوا مع دليل الانسداد الذي جرّدوه من كلّ اعتبار وحجّية، بعد أن عاش عصراً ذهبياً.

في ضوء هذه الإشكاليات المعروضة، ومن أجل إحياء العرف وتوظيفه في مسائل الفقه، يقول الإمام الخميني رحمه الله:

«يقيناً، أنّ الرسول الأكرم ﷺ وبقية المعصومين من أهل بيته عليهم السلام، كانوا على علم بما ستؤول إليه أوضاع مجتمعاتنا بعد

(1) الرسائل، رسالة الاجتهاد والتقليد، ص 120- 130.

ثلاثة عشر قرناً ونيّف، والوقائع التي ستعصف بها، ولهذا السبب كانوا يستشرفون المستقبل ويكثرون الحديث عن آتي الزمان وحوادثه ومشاكله، ليطلعونا على الأحداث التي ستقع في الأزمان القادمة، ولذلك نرى أحاديثهم وأخبارهم تزخر بنبوءات المستقبل وحوادثه، حيث كانوا يقولون سيأتي آخر الزمان ويكون كذا وكذا، وسيفعل الأعداء والشياطين كذا وكذا.

نخلص ممّا تقدّم، أنّه لو لم تكن الأعراف والسير العقلائية المتعاقبة والمترسّخة في المجتمعات إلى يوم القيامة، موضع رضا المعصوم وتقريره، لكان عليه التنبيه إليها في عصره، والنهي عن إتّباعها، كأن يقول مثلاً: حاذروا أيّها المؤمنون من الانجرار وراء أعراف وسنن آخر الزمان، لأنّها شرّ مستطير يذهب بدينكم. بيد أنّه في الحقيقة لم يكن ثمّة ردع أو تحذير من قبلهم، وإلاّ لكان انتقل إلينا وعلمنا به، فلم نقرأ أو نسمع أنّهم نهوا عن هذه الأعراف والسنن السائدة في المجتمعات ومن جملتها سنّة رجوع الجاهل إلى العالم، وهذا هو بالضبط ما نصطلح عليه بإمضاء المعصوم وتقريره لسنّة رجوع الجاهل إلى العالم، وكذلك تقليد العامّي للمجتهد (أو أيّ عرف آخر). وممّا يشار إليه أنّ توضيح الإمام الخميني حول موضوع العرف وأن يكون في مرأى المعصوم ومسمعه، يتعلّق بالعرف الخاص برجوع الجاهل إلى العالم، حيث أورد ذلك في باب الاجتهاد في بحث تقليد العامّي للمجتهد لاقتضاء المقام، وقد ذكر هناك بأنّ الجاهل بالأحكام عليه الرجوع إلى العالم بها وتقليده، وقد أشكلوا عليه بأنّ عرف زماننا المتعلّق برجوع الجاهل إلى العالم يختلف عن العرف في زمن المعصوم عليه السلام، فأجاب الإمام عن هذا الإشكال بما أوردناه آنفاً، ويبقى علينا أن نعمّم هذا الحكم على جميع الأعراف والسنن العقلائية، أي نحتجّ بما احتجّ به الإمام الخميني ونقول: جميع هذه

الأعراف والسنن العقلائية السائدة في المجتمعات ماضياً وراهناً، وما نرى من شيوع تداولها بين جميع أو معظم العقلاء في مجتمعنا، من قبيل المعاملات والمبادلات بأنواعها كالبيع والإجارة والشركة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والرهن والصلح والقضاء وغير ذلك، لو لم تكن هذه الأعراف موضع تقرير المعصوم ورضاه، لكان الأحرى أن تُردع من قبله في ذلك الوقت، ولمّا كان واقع الحال يقرّر عدم حصول هذا الشيء، لذا، تكون أيدينا مطلقة في هذه الحالة، وسنكون مصيبين ما دمنا لا نبرح دائرة العرف المتداول الرائج، ولكن يبقى علينا إثبات بأنّ العرف المتداول هو عرف يقرّره العقلاء، ولا أظنّ من شكّ يشوب هذا الأمر على الأقل بالنسبة للأمثلة التي أوردناها.

إنّ الأعراف والسنن العقلائية التي وجدت لتلبّي المصالح الفردية والاجتماعية أو لتستجيب لمتطلبات عموم الأفراد والمجتمعات، هي سنن ثابتة وراسخة طالما أنّها تنسجم مع مصالح المجموع، ولهذا السبب، ليس لأحد تعطيلها أو الإخلال بها، وسوف يفشل من يحاول ذلك، كما فشل من جهل بيع المعاطاة، فأراد تعطيل حكمه، وعندما أخفق في مسعاه، تراجع وسلّم للأمر.

وللأهمّية الاستثنائية التي يحملها الموضوع، ارتأينا أن نتوسّع في شرحه من خلال استعراض أقوال منتقاة من كتابات الشيخ مغنية وآية الله الشهيد محمد باقر الصدر، والإمام الخميني، اقتطفناها من كتاب رسالة الاجتهاد والتقليد وذلك لفائدة المجتهدين الأفاضل في الحوزة العلمية وأساتذة الجامعات.

يقول الشيخ محمد جواد مغنية[1]:

---

(1) الشيخ محمد جواد مغنية، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ص 22.

«المراد بسيرة العقلاء هو العرف، العرف العام لأتباع أي دين ومذهب، ولقد أولى الشارع المقدس، وهو مقتدى أهل العرف وسيد أهل العقول، موضوع العرف في التشريع الإسلامي أهمية كبيرة، وخاطب الناس من خلاله».

ثم يقول:

«معظم الأحكام الشرعية تدور حول مدار العرف، وكذلك الحال بالنسبة للحقوق والواجبات (أي الحقوق والتكاليف والقوانين اللازمة للفرد والمجتمع). كما أنّ الخطاب الشرعي (والقوانين الإسلامية) والمحاورات الشعبية كلّها تتمحور حول هذه المسألة، ولولا العرف لما انتظمت الشؤون الاجتماعية للناس. الآن، وبعد كل هذه الأدلة، هل ثمّة حاجة لنتساءل إن كان الشارع يؤيّد هذا العرف ويمضيه، وحتى لو لم يمضيه، فعلى الأقل لم يردعه أو يمنعه، ومادام منع الشارع للعرف في عصرنا غير ممكن، فيكون تأييده وإمضاؤه تحصيل حاصل[1]».

وظاهر الأمر، أنّ الشيخ مغنية يريد أن يقول بأنّ الشارع قد أيّد عملياً عرف زمانه بصورة عامة، وأصدر تشريعاته في جميع المجالات الاجتماعية على أساسه، ولو كان عليه أن يمضيه مرّة أخرى، لكان فعل ذلك كما وسبق أن فعلها في عصره.

وعبر تحديده لبعض الفوارق بين سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء أي العرف، يقول السيد الشهيد محمد باقر الصدر[2]:

من جملة الفروق بين سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء هي أنّه

---

(1) نفس المصدر السابق والصفحة.

(2) بحوث في أصول الفقه، ج 4، ص 247، فصل «الفوارق بين سيرة المتشرعة والسيرة العقلائية».

للاستدلال على سيرة المتشرّعة يلزمنا أمران: الأول، إثبات أنّ السلوك الذي أخذ به الناس والمتشرعة أصبح لهم بمثابة سيرة وعرف، والثاني، إثبات شيوع السيرة والعرف عند الفقهاء المعاصرين للأئمة عليهم السلام، وبالتالي تداوله.

إنّ إمضاء السيرة العقلائية للعرف، واطمئنان الطبيعة الإنسانية له، وعدم ردع الشارع، كلّها أدلّة ساطعة على حجّية هذا العرف المنبثق من رحم الطبيعة الإنسانية، ومن هنا فلا حاجة لاتّصال هذا العرف بعصر أحد المعصومين عليهم السلام لإحراز حجّيته، والبرهنة على إمضاء عقلاء عصر المعصوم نفس هذا العرف (علماً بأنّ معظم فقهاء الشيعة وأصوليّيهم يدينون بالرأي القائل بأنّ شرط حجّية العرف اتّصاله بعصر المعصوم عليه السلام).

يقول الشهيد الصدر:

«لا أظنّ أنّنا بحاجة إلى إضافة شيء على ما قلناه بالنسبة لحجّية العرف وسيرة العقلاء، إذ إنّ ثبوت قضية طبيعية هو بحدّ ذاته حجّية للعرف، وإنّ عدم ردع الشارع المقدّس لهذه الطبيعة الإنسانية لدليل حيّ على أنّ طبيعة العقلاء (وهو العرف السائد بينهم) هي موضع تأييد الشارع».

إنّ آراء هذا الفقيه المستنير واضحة وجليّة، لكن لجهة الأهمية التي تنطوي عليها، ولكيلا تبقى جهات خلل تنفذ إليها الشبهة، نريد أن نتوسّع فيما قاله ونبسط البحث فيه.

إنّ خلاصة ما قاله هو أنّ الطبيعة الإنسانية لكل فرد من أفراد المجتمع وحاجات كل منهم تستدعي تداولهم لعادات وتقاليد وسنن معيّنة، وشيوعها بينهم، وظهور علاقات ومبادلات معيّنة، وتبلور أعراف خاصّة تطبع حياتهم. والأمر الطبيعي ألاّ تكون هذه الأعراف

والتقاليد والعلاقات نسخة طبق الأصل لما كان سائداً في عصر المعصوم عليه السلام، بل في كثير من الأحيان يكون العكس هو الصحيح، أي أنّ عرف الزمن الذي يلي زمن المعصوم يتغيّر لتغيّر الظروف والشروط المحيطة، وليس هذا هو المهمّ، بل المهمّ عدم المساس بجوهر الطبيعة الإنسانية - وهي منشأ السيرة والعرف- وضمان بقائها واستمراريّتها، لأنّها المصدر الذي يستمدّ العرف أهميّته وحجّيته، وحيثما استمرّ وجود هذا العنصر (الطبيعة الإنسانية)، كان العرف دليلاً وحجّة في عصر المعصوم عليه السلام وفي غيره من العصور، لأنّ مصدره في كلتا الحالتين الطبيعة الإنسانية، وفي كلتا الحالتين أحرز رضا الشارع وإمضاءه، فهو في الحالتين لم يحل دونها أو يعدّلهما. إنّ للأعراف حجّية واعتباراً قديماً وحديثاً، فهي من إفرازات الطبيعة الإنسانية التي أطلقها الشارع ولم يعارضها أو يقيّدها، وهذه الحجّية هي التي تعطي الشرعية للقوانين المنبثقة عنها أو المستندة إليها، وهذا على الأقل سيرفع عنّا عناء البحث في هذه الأعراف، وفيما إذا كانت تتّصل بعصر المعصوم وحدثت في مرآه ومسمعه وبالتالي أحرزت تقريره وإمضاءه، أو عدم ردعه. إنّ اتّصال العرف بعصر المعصوم هو ما يقرّره مشهور الفقهاء، ونحن نقول (الشهيد الصدر) نعم، هذا ما تشترطه سيرة المتشرّعة، لكن ليس في عرف العقلاء شيئاً من هذا.

كما تلاحظون فإنّ الشهيد الصدر قد تعاطى مع الموضوع كقضية طبيعية فتوصّل إلى هذه الاستنتاجات، لذلك من المناسب أن نلقي نظرة سريعة على ماهية القضية الطبيعية وخصوصيتها نقلاً عن الشيخ المظفر الذي يقول[1]:

(1) الشيخ محمد رضا المظفر، المنطق، ج 2، ص 156.

«القضية الطبيعية هي التي تحمل على الموضوع العام (وليس على الأفراد)، ولا تختصّ بالأفراد مطلقاً، وفي فرض حمل الحكم العام على الأفراد خطأ، بعبارة أخرى، إنّ الحكم في القضية الطبيعية يحمل على الطبيعة العامة لجهة عموميتها،، وإذا حمل الحكم العام على فرد من الأفراد فهو خطأ مثلاً أن نقول الإنسان نوع، فهذه قضية طبيعية، أو الحيوان جنس، والناطق فصل، هذه جميعاً من القضايا الطبيعية، والحكم فيها لا يحمل على أفرادها، مثلاً لا يجوز أن نقول: زيد (وهو فرد من الإنسان الكل) نوع، أو زيد فصل».

والآن، إذا تقرّر أنّ العرف - وهو من مقتضيات الطبيعية الإنسانية- حجّة مستندين في ذلك إلى القضية الطبيعية، فهذا يقودنا إلى الاستدلال بأنّه بشكل عام حجّة، وبالتالي لا يجوز التفكيك في المسألة والقول هذا العرف حجّة، وذاك ليس بحجّة، لأنّ هذا بحث في أفراد العرف ومصاديقه وهو أمر غير مقبول، فحجّية العرف يجب أن تكون نابعة من كونه عرف العقلاء وناشئاً من طبيعة العقلاء، وطبقاً لهذا الاستنتاج، إذا قصرنا العرف الحجّة على ما كان سائداً في عصر الرسول الكريم ﷺ أو الإمام عليه السلام ، نكون قد أجرينا الحكم العام على الأفراد، وهذا غير صحيح بالنسبة للقضية الطبيعية.

لقد مرّ علينا، أنّ الشهيد الصدر بنى استدلاله على علم المنطق والفلسفة في إثبات الحجّية المطلقة لعرف العقلاء، وقد يكون ذلك بالنسبة للكثير من أهل الخبرة مفهوماً ولكنّه قد لا يكون كذلك بالنسبة للأفراد العاديين.

وهنا يلفت انتباهنا كلام واضح واستدلالي للإمام الخميني حول الموضوع، كلام يستدعي أن نمعن النظر فيه، ونسبر أغواره، حيث نجده يركّز جلّ اهتمامه على موضوع العرف وسنن العقلاء سواء أكان ذلك في بحث سيرة العقلاء أم في أهميّة وتأثير عنصري الزمان والمكان

على الفقه، حيث يخرج من كلتا القضيتين بنتيجة واضحة وهي حجّية عرف العقلاء بشكل عام.

إنّنا على يقين من أنّه لو تمّ تطبيق هذه الآراء الثورية الحيّة، لأحدثت تحوّلاً عميقاً وجذرياً في الفقه والحقوق الإسلامية، ولأنتجت فقهاً متجدّداً نابضاً وشاملاً يتناول جميع قضايا المجتمع بلا استثناء ويلبّي حاجاته، فلم يعد مقبولاً أن تقف شيخوخة الفقه أو تراكم الزمان مانعاً بوجه التجدّد والالتفات إلى متطلبات العصر.

لقد اعتقد الإمام الخميني جازماً بأنّ لعرف العقلاء حجّية واعتبار في كل عصر ومكان، ولإثبات حجّيته سلك طريقاً مختلفاً يتّضح من خلال حديثه التالي:

«نعتقد نحن الشيعة بأنّ علم النبي الكريم ﷺ والأئمة عليهم السلام يحيط بزمنهم والأزمان الآتية، وهم أعلم بما سيظهر في أوساط المسلمين من أعراف وسنن في المستقبل وفي عصر الغيبة الكبرى للإمام عليه السلام في 329هـ، والعادات والسير التي ستشيع في المجتمعات الإسلامية وتروج، ولو كان النبي أو الأئمّة غير راضين عمّا سيشيع من أعراف في القرون التالية لكان لزاماً عليهم أن يحذّروا الناس من اتّباعها وانتشارها، ونستنبط من عدم فعلهم ذلك بأنّ جميع الأعراف العقلائية في جميع الأزمنة هي حجّة، ولذا، فاستنباطنا هو عدم ردع الشارع عن أيّ عرف وفي أي زمان، وهذا يقودنا إلى إمضائه لكل عرف عقلائي وفي أيّ زمان».

لقد تحّدث الإمام الخميني عن هذا الموضوع في مكانين في كتابه الاجتهاد والتقليد، وهذا التكرار بحدّ ذاته يشير بوضوح إلى أهميّة هذه القضية، ومن جملة الأعراف السائدة بين الناس يذكر لنا مسألة التقليد أو رجوع الجاهل إلى العالم كمثال، وإذا ثبت هذا الاستدلال

فهو يجزئ بالنسبة لحجّية جميع أعراف العقلاء أيضاً. يقول سماحته في الكتاب نفسه[1]:

«إذا كانت الأعراف وسيرة العقلاء باطلة وفاسدة في الأزمنة التي تلت زمن النبي الكريم ﷺ والأئمة عليهم السلام لكان أحرى بهم وهم حرّاس الشريعة والمحيطين بوقائع المستقبل وأحداث القرون التالية أن ينبّهوا المسلمين إلى هذه المسألة ويحذّروهم من خطورة ما سيأتي بعدهم، ولأعلنوا صراحة عدم رضاهم من ذلك، وردعوا الناس ونهوهم عنه».

وفي بحث التقليد (تقليد المجتهد) يتحدّث الإمام الخميني عن الدليل الأهمّ والوحيد على حجّيته وهو سيرة العقلاء وعرفهم في رجوع الجاهل إلى العالم، ويقول:

إنّه عرف تسالم عليه عقلاء العالم وهو رجوع الجاهل إلى العالم (الجاهل بأيّ شيء ورجوعه إلى العالم بذلك الشيء وتقليده).

وقد استند الإمام الخميني إلى السيرة العقلائية في إضفاء الشرعية على مسألة تقليد العوام للمجتهد، وقال بأنّ النبي الكريم ﷺ والأئمّة عليهم السلام لم يقفوا حائلاً أمام هذه السيرة، ولم ينقل عنهم منع أو ردع لها، ولو حصل هذا لكنّا علمنا به، إذاً، فالتقليد في ضوء هذه السيرة العقلائية التي أمضاها الشارع هي حجّة ومعتبرة، ولا مجال لأيّ قلق. ومن ثمّ يشير إلى الإشكال المطروح حول الأعراف السائدة في الأزمنة الأخيرة، أي بعد عصر الغيبة الكبرى وهو أنّ بعض الفقهاء

---

(1) الإمام الخميني، رسالة الاجتهاد والتقليد، انظر مجموعة الرسائل، ص 120- 130، كذلك انظر كتابه: تهذيب الأصول الذي يحتوي على بحث مشابه.

أشكلوا على هذه الأعراف، لكن دون أن يكون لإشكالهم وجه. ويفصّل طبيعة هذا الإشكال في بحث (إشكال على بناء العقلاء) حيث يقول[1]:

يقول الفقهاء:

إنّ اعتبار وحجّية أي عرف في أية مسألة يتوقّف على إمضاء الشارع له، ويكفي في إمضائه عدم الردع لذلك العرف، وعدم الردع هذا يكشف عن تأييده وتقريره، ويتحقّق هذا الأمر إذا كان ذلك العرف وقع في مرأى ومسمع النبي الكريم ﷺ والأئمّة عليهم السلام، ولم يصدر أيّ منع أو ردع منهم، مثل سيرة العقلاء في أصل الصحّة، وعرف العقلاء بالأخذ بخبر الراوي الثقة وبقية المسائل التي يتّصل عرف العقلاء فيها إلى زمن المعصوم عليه السلام ولم ينقل عنه ردع أو منع لذلك العرف.

ولكن ماذا بشأن العرف وسيرة العقلاء حول المستجدّات من الأمور التي لم تكن في زمن المعصوم، كيف يمكن استحصال إمضاء الشارع لها؟ لا شكّ إنّه أمر محال...

أصل الإشكال من وجهة نظر هؤلاء الفقهاء هو أنّ عرف العقلاء في مسألة تقليد الجاهل للعالم من المسائل المستحدثة التي لم تكن على عهد المعصومين عليهم السلام ولم تكن متداولة بالشكل الذي نلحظه اليوم، وذلك لأنّ علم الفقه أصبح في عصرنا ضمن العلوم النظرية الاستدلالية، وهو لا يقل أهميّة عن العلوم النظرية والفلسفية، بينما نعلم جميعاً بأنّ الفقه في عصر الأئمة عليهم السلام كان علماً بسيطاً ومختصراً ولا ينطوي على أي تعقيد. في ذلك العصر كانت

---

(1) الإمام الخميني، رسالة الاجتهاد والتقليد، وقد طبعت ضمن كتابه الرسائل، ص 135.

فتاوى الفقهاء تصدر عن علم قطعي، لأنّهم كانوا على دراية تامّة بما صدر عن النبي الكريم ﷺ والإمام وما لم يصدر، وبالتالي التميز بينهما، ولهذا السبب، ليس ثمّة شبه بين فقههم وفقهنا، لقد كان اجتهادهم قطعياً لا يشوبه شكّ، وكانت أحكامهم قطعية، بينما لا يقوم اجتهادنا على القطع، وهذا يبيّن لنا بوضوح بأنّ عرف العقلاء في عصر الأئمّة عليهم السلام والذي يعني عرف رجوع الجاهل إلى العالم، أو لنقل بعبارة أوضح، عرف التقليد والأخذ عن المجتهد والعالم في ذلك العصر يختلف تماماً عن العرف الموجود في عصرنا والمتمثّل بتقليد العوام للمجتهد.

في ذلك العصر، رجوع الجاهل إلى العالم كان يعني الرجوع إلى العالم الذي يمتلك العلم الوجداني بالأحكام الشرعية، علم حصل بالكلام المباشر مع الإمام عليه السلام، ولكن ماذا عن علوم اليوم؟ في عصرنا يرجع الجاهل إلى العالم الذي يستنبط فتاواه من سلسلة ظنون اجتهادية وأمارات ظنّية (وأحياناً من الأصول العملية)، ولا أثر للعلم هنا أو اليقين البتّة.

وعلى هذا، فإنّ رجوع الجاهل إلى العالم في عصرنا وإن كان يشكّل في حدّ ذاته عرفاً فطرياً إنسانياً، حيث لا سبيل أمام الجاهل غيره، إلاّ أنّه مع ذلك، لا يمكن العمل به ما دام لا يحظى بإمضاء الشارع، لأنّ تقليد المجتهد في هذا العصر ـ كما أوضحنا ـ يختلف كثيراً عنه في العصور المتقدّمة، لجهة أنّ الشارع كان ماضياً على عرف ذلك الزمان وليس هذا الزمان، هذا هو أصل الإشكال.

كما قلنا، لقد فنّد الإمام الخميني هذا الإشكال في موضعين، ولا شكّ إنّ ردّه يعدّ تفسيراً وافياً للجميع وفي كل عصر، لأنّه بيّن بوضوح مسؤولية الأفراد حيال ما يستجدّ من عرف وسيرة عقلائية ممّا لا أصل لها في عصر الأئمّة عليهم السلام.

إنّ رأي الإمام الخميني في هذا الموضوع هو باختصار: العرف في أيّ زمان ومكان حجّة ما لم يتعارض مع النصّ الشرعي. ولا جرم أنّ ردّه الأول هو أشبه بالحِكَمة، وجيز العبارة وعميق الدلالة، فلنستمع إلى هذه المقولة جيّداً:

«لو لم يمضِ الإمام المعصوم عليه السلام السيرة العقلائية في عصره، لكان بإمكانه ردعها ومنعها، كذلك الحال بالنسبة لأعراف وسنن العصور اللاحقة، التي يحيط علمه بها، الأولى به منعها بل يجب عليه منعها، أما وأنّه لم يتناه إلينا منع في هذا الخصوص، فيجب القول بإمضاء الإمام عليه السلام للسيرة العقلائية».

نستخلص من كلّ ذلك بأنّ ظهور عرف العقلاء في أيّ زمان وشيوعه في المجتمع ورسوخه، وعدم ورود ردع أو منع بشأنه، يكون ذلك العرف حجّة ومعتبراً[1] (ولا حاجة لأن يكون العرف بجميع خصائصه وتفاصيله متّصلاً بعصر الإمام عليه السلام، أي شيوع نفس ذلك العرف في عصر المعصوم كما يقول الآخرون).

وتأسيساً على ما مرّ نقول: يكون العرف أحد مصادر التشريع، أولاً، إذا ثبتت صحّة وعقلائية العرف في أيّ زمان، وثانياً، وإذا لم يتعارض مع دليل شرعي، هذا هو القول الحقّ، وإنّ العمل به سيؤدّي حتماً إلى قفزة إصلاحية في بنية الفقه والحقوق، بعد أن فقدت الكثير من الأحكام الفقهية لفترة من الزمن فاعليتها في التطبيق.

هذه إحدى الثمار التي سنجنيها من توظيفنا لعنصري الزمان والمكان، وإنّه لمن المؤسف أن أرى بعض المتفقّهين وقد كتبوا ردّاً

---

(1) نفس المصدر، ص 135، وقد ورد فيه: إنّ الردع عن ارتكاز رجوع الجاهل إلى العالم حتى في ما نحن فيه كان لازماً عليهم (أي على الأئمّة عليهم السلام) لو كان غير مرضى ومع عدمه (أي عدم الردع) يكشف عن كونه مرضياً..

على مقالتي من منطلق القصور عن الإحاطة بهذا الاستدلال العام، زاعمين أنّ رأي الإمام الخميني يختصّ بمسألة رجوع الجاهل إلى العالم، ولا يتعدّى هذا الإطار، رزقنا الله تعالى وإيّاهم فهماً وعلماً.

الجواب الثاني هو، أنّ سيرة العقلاء في رجوع الجاهل بشيء إلى العالم بذلك الشيء، واضحة وبيّنة لكل ذي بصيرة، إنّ أئمّتنا عليهم السلام كانوا على علم بأنّه سيأتي على فقهاء الشيعة زمن الغيبة الكبرى والأزمان اللاحقة يُحرمون فيه من علوم الأئمّة عليه السلام ومعارفهم، ولن يكون أمامهم من مخرج سوى الرجوع إلى مصادر الأخبار والأصول والمجاميع الحديثية، وقد أخبر الأئمّة عليهم السلام أنفسهم بهذه الأوضاع، وعلى قاعدة أو عرف رجوع الجاهل إلى العالم يرجع عوام الشيعة إلى العلماء، والأئمّة عليهم السلام كانوا على علم بتفاصيل كل هذه الأحداث والأمور.

لو لم يمض الأئمّة عليهم السلام هذا العمل أي عرف رجوع الجاهل إلى العالم وإن في القرون المتأخرة، كان عليهم ردع ذلك العرف وتلك السيرة، لأنّه لا فرق في أن تكون السيرة العقلائية متّصلة بعصرهم أو في العصور التي تليها (زمن الغيبة الكبرى)، حيث إنّهم كانوا على علم بأنّ الناس سيبتلون بها في آتي الزمان، فهم الذين أخبروا الناس بحلول عصر الغيبة، وأوصوا العلماء برعاية أيتام آل محمد صلى الله عليه وآله، وهم الذين أخبروا بالملاحم والفتن، وأنّ الناس سيستقبلون أياماً حبلى بالأحداث والوقائع، وسيرجع العلماء حينئذ إلى كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام، ومن هذه الزاوية، كانوا يوصون بتدوين أحاديثهم (أحاديث الأئمة) ورواياتهم في كتبهم. ويستشفّ من مجموع وصايا الأئمّة عليهم السلام بأنّهم لم يُشكلوا على العرف وحجّيته، وأنّ السيرة القطعية للعقلاء في تلك الأزمنة جرت على مبدأ التقليد.

استنتاجاً لما قيل في هذا الموضوع على مدى الصفحات

الماضية، يتأكّد لنا بأنّ أيّ عرف أو سيرة عقلائية يقرّها عقلاء المجتمع بينهم حول أيّ موضوع أو ظاهرة اجتماعية سواء أكانت متّصلة بعصر المعصوم عليه السلام أم لا، يكون عرفاً أو سيرة معتبرة وذا حجّة، ويمكننا أن نستعين بها أو نستند إليها في حلّ الكثير من المشاكل الاجتماعية، وكما قلنا فإنّ الفقه الاجتهادي يستطيع من خلال توظيف هذه الأعراف أن يرفع عن المجتمع همومه ومعضلاته، والإجابة عن جميع الاستفهامات المطروحة على الساحة، وأن يصبح جزءاً من التشريعات والقوانين التي تنهض بإدارة البلد أو البلاد الإسلامية، وعندذاك لن تبقى مسألة معلّقة ودون دليل فقهي، ولن تُحال بعد الآن المشكلات والمعضلات إلى الأصول العملية.

في رسالة جوابية للإمام الخميني ردّاً على استفسار أحد العلماء، يشير فيها إلى العديد من النقاط والملاحظات القيّمة المفيدة حول قراءة النصوص الشرعية وتفسيرها في إطار العرف، أو توظيف عنصري الزمان والمكان، وتحتوي تلك الرسالة الجوابية دروساً وعبراً للمجتهدين والباحثين الذين يصلون الليل بالنهار لينقذوا الفقه من عزلته، وينتشلونه من غربته. لنمعن النظر في هذه الرسالة التي اقتبسنا منها الفقرة الخاصة بقراءة النصوص وتفسيرها في ضوء العرف وظروف الزمان والمكان:

... جواباً على رسالتكم، هل تقتصر مصارف الزكاة على الفقراء والأمور التي ذكرت، وماذا عن أضعاف المصارف التي استحدثت، هل تمنع عنها؟ هل يقتصر الرهان في المسابقات والرماية على الأقواس والسهام والجياد وما شابه من أدوات الحروب القديمة؟ هل يقتصر على هذه الموارد فقط؟ والأنفال التي أحلّت للشيعة، هل بإمكانهم اليوم أيضاً أن ينقضّوا بآلياتهم على الغابات وتخريبها وجميع

العناصر التي تساعد على الحفاظ على البيئة وتعريض أرواح ملايين البشر للخطر دونما ردع أو محاسبة؟

وماذا عن المنازل والمساجد، ألا يمكن هدمها لمدّ الطرق والشوارع والجسور وحلّ مشكلة ازدحام الشوارع وصيانة أرواح الآلاف؟ والكثير من أمثال هذه الأمور ممّا قرأتم في الروايات والأحاديث، هل علينا الوقوف بوجه الحضارة والمدنية وهل كُتب على الناس أن يعيشوا في الأكواخ وبيوت الطين، أو في الصحاري والبراري إلى الأبد[1]؟

يقسّم الشهيد الصدر العرف إلى أقسام ثلاثة[2]، العرف الذي ينقّح متعلّق الحكم الشرعي، العرف الذي يبيِّن ظهور الدليل، العرف الذي يكون نفسه دليلاً على الحكم أو القانون.

بالنسبة للقسمين الأول والثاني يجتمع معظم الفقهاء والأصوليين على حجّيتهما، يبقى علينا أن نركّز بحثنا على القسم الثالث، من خلال شرح دقيق لرأي الإمام الخميني حول الموضوع نقلاً عن كتاب رسالة الاجتهاد والتقليد، وهو رأي يحظى بأهمية قصوى.

يمكن القول بصورة عامّة أنّه في الحالات التي سكت فيها الشارع عن المسألة ولم يحدّد وضعاً خاصاً لها، حقيقة شرعية أو متشرّعية، فإنّ مهمّة البتّ في تلك المسألة وإصدار الحكم بشأنها مناطة بالعرف.

إنّ للعرف دوراً جدّاً خطيراً في الفقه، ويتجلّى هذا الدور في قضايا عديدة نذكر منها تقسيم الأشياء ومعرفة طبيعة السلع المكيلة

(1) جانب من رسالة الإمام الخميني بتاريخ 24/ 9/ 1988 نقلاً عن مجلة باسدار اسلام (حراس الإسلام)، العدد 83، نوفمبر 1988.

(2) بحوث في أصول الفقه، ج 4، ص 234.

والموزونة والعددية وتحديد البضائع القيمية والمتماثلة (المثلية)، وغير ذلك ممّا يتّصل بموضوع العرف وتقاليد الناس وسنن الزمان، وبالتالي فإنّ أحكامها كثيرة ومتغيّرة تبعاً لتغيّر الأعراف.

ولتحديد مقدار المكيال والوزن يرجع إلى عرف المنطقة، ولا شكّ أنّ لكل عرف مكاييله وأوزانه الخاصة به.

فمثلاً في معاملة بيع الدار أو العقار يتوقّف إدراج بعض الأشياء أو الأثاث ضمن معاملة البيع على العرف المعمول به، أثاث من قبيل السلّم، والرحى والثريا والستائر والمصابيح وأشجار الحديقة وغير ذلك من الأثاث والقطع الموجودة في البيت التي تدرج ضمن شروط معاملة البيع، فلأجل البتّ في هذه القضية يصار إلى العرف الموجود فهو المرجع والحَكَم.

مسألة أخرى تحظى بشيوع ورواج في عصرنا ألا وهي السرقفلية (الخلوّ)، وهي من المستحدثات التي لم تكن موجودة في السابق، لكنّها شرعية ومجازة، ويتمّ تعيينها عن طريق العرف الموجود.

إنّ معاملة البيع التي لم يذكر نوعها، نقداً أم نسيئة، تكون بحسب العرف نقداً، ويجب الالتزام بما يقوله العرف هنا. وهكذا الحال في معاملات المعاطاة، والمبادلات التي تجري عرفياً ودون صيغة أو عقد معيّن، فالأمر فيها موكول إلى العرف، وهو ما اجتمعت عليه آراء المجتهدين، في مقدّمتهم الشيخ الطوسي الذي كان يفتي بما يمليه عليه عرف زمانه وذلك بحسب ما ورد في مصنّفاته الفقهية. فنراه مثلاً في كتاب النهاية يقول:

«إنّ غسالة الحمّام نجسة، ولا يجوز استعمالها للغسل والاستحمام».

ويشكل عليه المحقّق في كتاب نكت النهاية إطلاقه هذا الرأي بقوله[1]:

«أمّا قول الشيخ بنجاسة غسالة الحمام إذا لم تتأكّد طهارته، فالغسالة أحياناً تكون نجسة وأحياناً أخرى طاهرة.

ثم يعتذر له قائلاً: إنّ فتوى الشيخ صحيحة لأنّه راعى عرف زمانه فأفتى بما أملى عليه ذلك العرف، ويرجع السبب في ذلك إلى أنّ غسالة الحمام كانت تجري في مجاري نجسة وقذرة، وبالتالي من الطبيعي أن تكون نجسة».

أمّا ابن زهرة، أحد أعلام الفقهاء الشيعة المتقدمين، فيقول[2]:

«إنّ نزول الخطاب الإلهي المتضمّن حكماً من الأحكام الفقهية، والذي يحمل معنىً عرفياً أو شرعياً، يجب حمله على ذلك المحمل، وإلاّ فيجب حمله على معناه اللغوي وأصل الوضع».

ويلاحظ القارئ الكريم بأنّ للمعنى العرفي أولوية على المعنى اللغوي والوضعي، ويكفي في هذا دلالة على أهميّة العرف، ذلك أنّه متى ما كان المعنى العرفي تنحّى المعنى اللغوي والوضعي، يقول اليزدي في تحشيته على مكاسب الشيخ الأنصاري[3]:

«تتغيّر السلع القيمية والمثلية بتغيّر الأزمنة والأمكنة وتبعاً للعرف المعمول به (أي أنّ حكم السلعة القيمية يناظر حكم السلعة المثلية وبالعكس وهذا يتبع عنصري الزمان والمكان)، على سبيل المثال، إنّ اللباس الذي كان يعتبر في الماضي سلعة قيمية، تحوّل في عصرنا سلعة

---

(1) نكت النهاية، ص 373.

(2) الغنية، ص 523.

(3) حاشية المكاسب، بحث المثلي والقيمي.

مثلية وذلك لجهة أنّ معظم الألبسة، أصبحت تنتج في معامل الأنسجة والألبسة، وتتشابه جميعاً فيما بينها، نفس الحالة بالنسبة للكتاب المطبوع، حيث كان سابقاً مخطوطاً يدوياً، وكان سلعة قيمية، واليوم أصبح سلعة مثلية. إنّ ما اصطلح عليه المجتهدون بالقيمي والمثلي يدخل في إطار طبيعة أعرافهم، وزمانهم وظروف عصرهم، وهي عناصر عرضة للتغيّر والتحوّل، ومن هنا كان إجماعهم على تصنيف السلع إلى قيمية وأخرى مثلية، ولكن يجب أن نعلم بأن لا سلطان لهذا الإجماع علينا، وإذا ما اقتضى عرف زمننا مخالفته (ذلك الإجماع)، فهو المعيار وهو الحَكَم، وتلاحظون هنا بأنّ دليل العرف من القوّة بحيث يسقط دليل الإجماع وينحّيه، ويشار إلى أنّ العرف يحتلّ مكانة بارزة لدى بعض المذاهب كالحنفية والمالكية لدرجة أنّهم يأخذون برأيه أينما سكت الشارع عن الحكم، بل أنّهم يصنّفونه ضمن منابع الفقه معتبرين إيّاه أحد أصول الاستنباط»[1].

وقد قالت طائفة من الفقهاء منهم القاضي أبو يوسف:

«يحظى العرف بمنـزلة كبيرة وشأن جليل، فلو قام النصّ على أساس عرف عصره، ومن ثمّ تغيّر العرف في العصور اللاحقة، يتغيّر تبعاً له حكم النصّ المذكور»[2].

الحال نفسها بالنسبة للفقه الإمامي الذي يزخر بالنصوص القائمة على عرف العصر، أو الأحكام التي تنهل من معين العرف الذي يستقي منه المجتمع.

ولابدّ من الإشارة إلى نقطة مهمّة وهي أنّه طالما كان الكتاب

---

(1) أصول الفقه، أبو زهرة، ص 273.

(2) المدخل للفقه الإسلامي، ص 277.

والسنّة ناظرين إلى العرف، فمن غير الصحيح أن يصار إلى المعاني العقلية والأساليب الفلسفية في عملية مطابقة مصاديق الأحكام ومتعلّقاتها، ففي هذا حرف للمجتهد عن هدف الشارع ومساره العام. ونحن نلحظ الكثير من المجتهدين ممّن أخطأوا الاستنباط في النصوص الشرعية لأنّهم استغرقوا في دقائق الفلسفة وولجوا تعقيدات أصول الفقه[1].

إنّنا إذا ما حاولنا فصل الأعراف والسنن الحاكمة في المجتمع عن الفقه، نكون قد عزلنا الفقه وحكمنا عليه بالغربة، وأرجعناه إلى عصر النبي الكريم ﷺ والأئمّة عليهم السلام، وانتزعنا حاكميّته على المجتمعات وفي جميع الأعصار والأمصار.

إنّ خلود الإسلام وبقاءه رهن بلحاقه بمسيرة العرف والمجتمع، وإلاّ فإنّ هذه المسيرة ستتواصل وتستمر، وسيكون الخاسر الأكبر هو الفقه، لأنّه سيصبح فقهاً تاريخياً لغير زماننا، وستزداد المسافة التاريخية وتتعمّق الهوّة بينه وبين المجتمع، وسيفقد مكانه في المجتمع، وبلا شكّ سيكون هذا ظلم كبير للفقه لن يغفره الشارع المقدّس لأولئك الذين يحملون راية الفقه والاجتهاد.

في الحقيقة، إنّه لأمر مستغرب أن يواجه العرف بهذا الجفاء والهجر من قبلنا، ويتعرّض للمماطلة والتسويف، ولعلّ الأمر يحتاج إلى مزيدٍ من الأمثلة لينعطف اهتمام المجتهدين الذين يحملون هموم الدين والمجتمع نحو العرف أكثر من ذي قبل.

نقرأ في كتب الفقه أنّ معاملات البيع والشراء في العصور الماضية كانت تتمّ بواسطة العملة أو النقد، مثل الذهب أو الفضة أو

---

(1) الرسائل، رسائل الاجتهاد والتقليد.

الدينار، وطبقاً لهذا كانت الأحكام من جملتها أحكام البيع والصرف والمعاملات الربوية تتمّ عن هذا الطريق، ولكنّ الأوضاع تطوّرت، والأعراف تغيّرت عمّا كانت عليه في الماضي، فهل من الجائز أن نغضّ الطرف عن هذا التغيّر ونقول بأنّ الصرف والربا لا يتحقّقان بالعملة الورقية المتداولة، كما هو الحال مع إحدى الفتاوى الشاذّة القائلة بذلك.

كانت المضاربة في عرف القدماء تتمّ على أساس الدرهم والدينار، فهل من المعقول أن نجمد عند تلك الطريقة ونقول بأنّه لم يعد للمضاربة وجود وفق تلك المقاييس السابقة. الشيء نفسه بالنسبة لمسألة تحريم احتكار قوت الشعب الذي كان بحسب عرف القدماء القمح والشعير وفي رأي بعض الفقهاء التمر والزبيب والسمن، فهل من المعقول القول بأنّ قوت الشعب لم يعد كما كان في الماضي، وعلى هذا الأساس فإنّ الاحتكار ليس له مصداق في عصرنا هذا. وهكذا بالنسبة للسباق والرهان على الأدوات والأسلحة التي كانت بحسب العرف الماضي السيف والرمح والمراكب كانت الخيول والبغال، فهي حلال في العصور القديمة، أمّا مع عدم إمكان مطابقتها مع عرف عصرنا تصير محرّمة. والموسيقى والغناء أيضاً يدخلان في هذا الباب، فلقد كانا محرّمين في عرف بني أميّة وبني العباس، لأسباب خاصّة، وإذا أردنا أن نفتي بالحكم نفسه في عصرنا الحالي، سنحكم على المجتمع بالحيرة والتشتّت، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي تبيّن الأهميّة الحياتية للعرف، والمخاطر الكامنة وراء تجاهله ليس آخرها حدوث انقطاع بين الفقه والمجتمع.

أمثلة على تغيّر الحكم في ضوء العرف.

قلنا في السطور الماضية بأنّ تغيّر الموضوع أو متعلّق الحكم من

منظار العرف يوجب تغيير الحكم، ولا بأس بتوضيح ذلك باستعراض بعض الأمثلة.

من خلال بحث سريع يتوضّح لنا بأنّ تغيّر الموضوع أو متعلّق الحكم الذي يوجب تغيّر الحكم لا يخرج عن حالات ثلاث هي:

1 ـ أن يقوم المكلّف بتغيير موضوع الحكم عن قصد، على سبيل المثال، إنّ الحجّ واجب على المكلّف عند الاستطاعة، في هذه الحالة يمكن للمكلّف الذي يبلغ حدّ الاستطاعة أن يتصرّف بأمواله بشكل يتيح له تغيير موضوع الحكم لكي يرجع عن حدّ الاستطاعة، فيكون الحجّ بالتالي غير واجب عليه لعدم تحقّق شرط الاستطاعة بالنسبة له، حتى وإن كان قد فعل ذلك عمداً. الشيء نفسه في وجوب الزكاة لمن تبلغ الغلات والأنعام والنقدين عنده حدّ النصاب، إذ يستطيع أن يهب قسماً من هذه الأموال أو يبيعها أو يستهلكها حتى لا تبلغ أمواله النصاب مع مدار العام فتسقط عنه الزكاة. وينطبق ذلك على الصوم حيث يمكن للحاضر أن يسافر باختياره وعن قصد، فيأخذ حكم المسافر ليسقط عنه وجوب الصوم، ولا شكّ إنّ تغيّر الموضوع يستلزم تغيّراً في حكمه، ما يعني عدم وجوب الصوم عليه.

2 ـ الحالة الثانية هي تغيّر عرف الموضوع مع مرور الزمان، ليخرج بلبوس آخر، ما يستدعي تغيّر الحكم، مثال على ذلك لعبة الشطرنج التي أفتى العلماء بحرمتها لقرون مديدة وذلك لأنّها كانت مصداقاً للقمار والرهان والربح والخسارة، ولم تكن تنطوي على أي وجه عقلائي، ولكن نظرة المجتمع تجاه هذه اللعبة قد تغيّرت، بعد أن أصبحت وسيلة لشحذ الفكر، وتقوية الذهن، وترويض العقل وهي أشبه ما تكون بعلم الرياضيات والمعادلات الحسابية، وبوجيز العبارة، دخلت عوامل عقلائية كثيرة في الموضوع فغيّرت من متعلّق الحكم

لترفع أي قيد شرعي عنها، وبهذه الطريقة خرج الموضوع من دائرة القمار والميسر ليكتسب طابعاً شرعياً.

والأمر نفسه ينطبق على مسألة الغناء والموسيقى والصّنج والطنبور وغيرها من آلات العزف، كلّ هذه كانت فيما مضى وسائل لنشر التفسّخ والانحلال الأخلاقي، حيث كانت الأشعار المبتذلة والرخيصة تصاحب الموسيقى والأغاني المثيرة، فتحرّك الشهوات وتهيج المشاعر كما كان يحصل في السابق حيث النساء كنّ يرقصن ويتغنّجن ويبدين مفاتنهنّ فيسحرن بعض الرجال ويذهبن بعقولهم، فلا عجب أن يُواجه هذا النمط من الغناء والموسيقى بفتاوى التحريم، ولم يساور أحد الشك في صحّة تلك الفتاوى، ولكن مع تغيّر الأعراف وتبدّل السنن، وحينما لبس الغناء ثوباً جديداً من الإنشاد الهادف، وطرح عنه الابتذال والسخف، وتحدّث بلغة القرآن وببيان الحديث، وأنشد الشعر والحكمة على إيقاع الموسيقى التراثية الأصيلة لتداعب تلافيف القلب، أقول عندما أصبحت الموسيقى على هذه الصورة الزاهية والملامح الجميلة المعبّرة، كان للعلماء فتوى أخرى تقرأ الغناء والموسيقى في إطار هذه العوامل مجتمعة، لأنّ العرف الجديد يستدعي النظر إلى هذه المسألة من زاوية أخرى.

الحالة الثالثة، أن يكون عرف العصور الماضية قد أخفق في تشخيص متعلّق الحكم وتحقيق المناط[1] وهو أحد شروط الاجتهاد، فيفتي المجتهد بفتوى معيّنة، ولكن مع زيادة التمحيص والبحث أو تقدّم العلم وتراكم الخبرة، تنكشف له طبيعة متعلّق الحكم وخصائصه، فيتأكّد المجتهد أنّ فتواه السابقة لم تكن صحيحة، وأنّه لم يسبر المسألة

(1) لقد مرّت علينا في باب الفقه المتجدّد مباحث: تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط.

من جميع الزوايا، فيقوم بتغيير فتواه أو تعديلها، وأمثلة كثيرة على هذا التغيّر نذكر منها: يفتقد جسم سمك التروتة «السَلَمون المرقّط» بحسب الظاهر إلى الفلس، لذلك كانت الفتوى في الماضي بحرمة تناوله، لكنّ التجارب والعلم الحديث أثبتا بأنّ هذا النوع من الأسماك وأنواع أخرى غيره يحتوي في البداية على الفلس لكنّه على أثر الاحتكاك بصخور النهر والبحر تنقشر فلوسه، ويصبح على ما هو عليه، لذا، فإنّ تغيّر متعلّق الحكم، أدّى إلى تغيّر حكم الحرمة فأفتى المجتهدون بالإباحة.

وقريب من المثال السابق نقرأ في كتاب اللمعة الدمشقية للشهيد الأول محمد بن مكّي كلمة كَنْعَتْ أو كَنْعَدْ على وزن جعفر وهو نوع من الأسماك يحتوي على فلوس رقيقة غير واضحة، ومن عادة هذا السمك حكّ جسمه بالصخور بسبب الحرارة الشديدة فيسقط الفلس عنه ثم ينبت من جديد وهكذا...

أحياناً تتدخّل عوامل عديدة في الموضوع من قبيل توقّد ذهن الفقيه وحدّة ذكائه وتقليبه للأدلة الفقهية، فتغيّر نظرته إلى متعلّق الحكم ويكتشف خطأه ومن قبله من المجتهدين، من هؤلاء العلاّمة الحلّي الذي سار على فتوى سلفه من العلماء في نجاسة ماء البئر الملاقي للنجاسة -كما مرّ علينا سابقاً- وبالتالي يجب نزحه بمقدار معيّن، ولكن من خلال التأمّل العميق في متعلّق الحكم، ومراجعة المصادر الفقهية توصّل إلى أنّ ماء البئر وعلى النقيض من آراء من سبقه من العلماء، لا يعدّ مصداقاً للماء القليل الذي يتأثّر بالنجاسة، وذلك لاتّصاله بمصادر المياه الجوفية، فيكون مصداقاً للماء الكثير وتأسيساً على هذا أفتى بجرأة وشجاعة بعدم نجاسته، اللهمّ إلاّ إذا تغيّرت إحدى المواصفات الثلاثة اللون والطعم والرائحة، وبذلك أسدل ستاراً من النسيان على الفتاوى الماضية.

وعلى غرار شجاعة العلاّمة، تمكّن المرحوم والدي آية الله

العظمى الفيض من خلال سبره الأدلة الفقهية أن يتوصّل إلى فتاوى عدّة جديدة نذكر منها:

1 ـ الماء القليل كالماء الكثير لا يتأثّر بالنجاسة.

2 ـ عدم تنجيس المُتَنَجِّس، ولقد صنّف في هذا كتاباً علمياً نفيساً لكنّه للأسف غير موجود في المكتبات، آملين أن يعاد طبعه مرّة أخرى[1] ويتاح للباحثين الأفاضل.

العرف وتجدّد الفقه

العرف على أنواع مختلفة أهمّها العرف الصحيح والعرف الفاسد، وما استقطب اهتمام المشرّعين والباحثين في مجال الحقوق الإسلامية هو العرف الصحيح العقلائي، حيث يتمّ توظيفه في عملية التشريع والاستنباط. يصطلح المتأخّرون على عرف العقلاء في مواضع كثيرة ببناء العقلاء أو سيرة العقلاء، يشرح السيد محمد تقي الحكيم عرف العقلاء على النحو التالي:

«العرف الصحيح هو صدور الناس عن سلوك معيّن اطمأنّت له النفوس في ضوء العقل والفكر، حتى شاع وانتشر، وهو يصلح أن يكون حجّة إذا لم يخالف الشرع، مثل هدية الرضاعة في الزواج،، أو الهدايا التي تقدّم إلى العروس عند الخطبة والتي لا تعدّ ضمن قيمة المهر، وكذلك البيوع المعاطاتية (البيوع دون صيغة محدّدة)، والعقود الحديثة اللاربوية (مثل عقود التأمين)»، ويضيف قائلاً:

«بعبارة أخرى، العرف ما تمّ تداوله بين الناس ولم يخالف نصّاً شرعياً، ولا يدفع مصلحة أو يجلب مفسدة، كما هو متداول بين الناس حمل اللفظ على المعنى العرفي وليس المعنى اللغوي، ووقف بعض

---

(1) عنوان الكتاب: الفيض في عدم انفعال الماء القليل، وعدم تنجيس المُتَنَجِّس.

الأشياء المنقولة، (وفي بعض البلاد) تنقيد جزء من مبلغ المهر، والجزء الآخر يدفع بعد حين . . .

يقول الشهيد محمد باقر الصدر[1]:

«العرف هو النزوع العام للإنسان متديّناً كان أم غير متديّن، لأمر ما، وفي جهة معيّنة وخطّ محدّد لا يتقاطع مع الشرع، وخلاصة القول، إنّ العرف هو سلوك عام للناس نابع من ضرورات المصلحة، وذلك لحفظ الفرد والمجتمع، سواء أكان في المحاورات أم في المعاملات أم سائر العلاقات الاجتماعية، وهو حجّة ما لم يتقاطع مع الشرع، وفي هذه الحالة يكون عرفاً صحيحاً ومقبولاً، كعرف رجوع الجاهل إلى العالم لكسب العلم، أو رجوع المريض إلى الطبيب للمعالجة، ويرى الناس في هذه الأعراف والسنن ضرورة تنتظم حياتهم وتحفظ اجتماعهم . . .

إنّ الأعراف والسنن في القول والعمل التي تشيع بين الناس تبتنى على دوافع وأسباب مختلفة، ولذلك لا يصحّ الاحتجاج بها ودرجها جميعاً في زمرة العرف، لقد ذكرت ذلك وأكرّر بأنّ العرف الصحيح المعتبر هو الذي ينطلق من منطلقات عقلائية، ويعبّر عن حاجات المجتمع الأساسية وهذا العرف يكتب له الدوام والاستمرار، ويطمئنّ له الذوق السليم والطبع القويم، وتتأكّد فائدته.

والمزيّة الكبرى بالنسبة لارتباط العرف العقلائي لأيّ مجتمع بمستوى تقدّم ذلك المجتمع وتطوّره، وتنامي الوعي الاجتماعي والفكري والحقوقي والقانوني، ومواكبته لتحوّل المجتمع وتغيّره، هي في كونه دائم الحضور في المجتمع وعصره لا ينفصل عنه ولا يعتزله،

---

(1) المعالم الجديدة، ص 168.

وفي حركة دائمة ومتطورة إلى الإمام، لذلك نجده يتجدّد باستمرار استجابة لتجدّد حاجات المجتمع واهتماماته.

الآية الكريمة التي مرّ ذكرها تحتوي أمراً من الشارع المقدس على اتّباع العرف، والنبي الكريم ﷺ نفسه كان يتبع العرف المعقول الصحيح الموروث عن زمن الجاهلية بالتأييد الصريح تارة، وبالسكوت الذي يحمل الإمضاء تارة أخرى، إذاً لا مسوّغ عقلي في الوقوف بوجه العرف الصحيح والتصدّي له، أو بخسه أهميّته ومكانته، فسلطة العرف تهيمن على جميع مناحي الحياة وزواياها. من هنا، فإنّ محاربة العرف العقلائي الصحيح والتنكّر له هو خطأ فادح، بل إنّه أمر مخالف للعقل والشرع، وهي معركة خاسرة بكل المقاييس، بل من واجبنا أن نتفهّم خطورة العرف والأهميّة التي يمثّلها حتى لا نقع في صدام معه، فالعرف الصحيح المستند إلى العقل والمصلحة والمتأصّل في أوساط المجتمع، والمرتبط بمصير أفراده لا يمكن استئصاله من النفوس لأنّه أصبح عادة بشرية لا يمكن الفكاك عنها، وهل للإنسان إلاّ التسليم أمامها؟

إنّه لمن غير المنطقي أن ينبري الدين، أي دين، أو المشرّع أو قوى أخرى لمحاربة العرف العقلائي وكبحه، وإذا أراد أي مشرّع أن يتّخذ موقفاً سلبياً تجاه الأعراف العقلائية الصحيحة، فلن يجني من ذلك شيئاً لأنّه سيكون كمن يسبح ضدّ التيار. وليعلم من يهمّه الموضوع بأنّ الشارع المقدّس لم ينزل شريعته السمحاء لمحاربة الأعراف السائدة بين الناس، أو استئصالها من جذورها، والحقيقة أنّه ما من دين يدّعي لنفسه تنفيذ هذه المهمّة، لا بل من غير المعقول أن يتصدّى الشارع للأعراف المعقولة. لقد جاءت الشريعة لمحاربة السلبيات والعقائد الفاسدة وأفكار الجاهلية وأدرانها، أمّا الأعراف القائمة على الحاجة والمصلحة والضرورات العقلائية فلماذا يحاربها

الشارع أو يتصدّى لها؟ وهذه النقطة بالتحديد تفسّر بوضوح إمضائية معظم الأحكام والتشريعات الإسلامية، وأنّ القليل منها هو تأسيسي، وهنا تكمن عظمة الإسلام وخلوده، حيث إنّه لا يحارب إيجابيات المجتمع وصالحاته بل على العكس من ذلك يسدّدها ويروّج لها. أمّا إذا كان العرف فاسداً ذا نشأة غير عقلائية، فإنّه بالتأكيد يقف له بالمرصاد، ويتصدّى له بجميع الوسائل المتاحة، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ الأعراف الصحيحة العقلائية من منظار الشارع حجّة ومعتبرة في كل زمان ومكان، وهي ليست بحاجة إلى دليل يقوّمها، فالأدلّة المطروحة حول حجّية العرف كافية وتفي بالغرض، من أهمّها أنّ العرف هو من مصاديق تقرير المعصوم.

المقال الخامس

«الدليل العقلي»

مقدمة:

كما أنّ الدليل العقلي هو النبراس والفيصل في المباحث المتعلّقة بأصول العقائد كالتوحيد والنبوّة والمعاد وغيرها، فإنّ الفروع الفقهية أيضاً تستند إليه إلى جانب الأدلة النقلية.

ينظر الأصوليون إلى الدليل العقلي باعتباره الركن الرابع في استنباط الأحكام الشرعية، إلاّ أنّ هذا الدليل وللأسف لم يتبوّأ بعد مكانه اللائق في الفقه، إذ كان العلماء، حينما يعجزون عن استنباط الأحكام من الكتاب والسنّة، غالباً ما يلجأون إلى الاستدلال بالأصول العملية، وذلك بدلاً من أن يوفّقوا بين الدليل العقلي والفقه ويصبّوا جلّ اهتمامهم على العرف العقلائي، وينقذوا دليل الانسداد من عزلته وغربته، فكانت النتيجة أن وضعوا الفقه في موقف من الترهّل والتضخّم لا يُحسد عليه، وقد أقعده هذا الوضع عن قيادة المجتمع الذي يسرع الخُطى على وقع العصر.

إنّ اللجوء إلى الأصول العملية يكون في مواضع الشكّ في الحكم فحسب، ولرفع الحيرة، وما من مصلحة تذكر في متعلّقاتها،

ولا يمكن أن نتوقّع تقنينها لأحوال المجتمع وشؤونه. ونخلص من كل ذلك إلى أنّ العلماء لم يفسحوا في المجال أمام العقل والدليل العقلي لكي يصول ويجول في مسائل الفقه وقضاياه كدليل فاعل ونابض قادر على الاستجابة لمتطلبات المجتمع. لا يمكن تبرير هذا النهج سوى بأنّه لا تزال رواسب الأخباريين عالقة في أذهان المجتهدين، ولم يلفظوها بعد، وهذا ما يجعلهم ينظرون إلى الدليل العقلي بعين الاستخفاف والازدراء عند تمحيص الأدلّة لاستنباط الحكم الفقهي.

كان الشهيد محمد باقر الصدر[1] يعتقد بأنّ الدليل العقلي لم يفعّل بعد في فقه المجتهدين الشيعة، على الرغم من نظرتهم إليه كمنبع فقهي إلى جانب الكتاب والسنّة. ولهذا السبب لا نجد الفقهاء الشيعة في أي عصر من العصور يستدلّون لحكم فقهي معيّن بالدليل العقلي.

وفي هذا الموضوع يقول:

«على الرغم من قدرة العقل مستقلاً استنباط الأحكام الشرعية بالاستناد إلى القواعد الأصولية، إلاّ أنّ هذا لم يحدث في أي مرحلة من مراحل الفقه الشيعي الاجتهادي. وأملنا أن تُبعَث الروح من جديد في الدليل العقلي ليفجّر طاقته الكامنة تجدّداً وحيوية وارتقاء، وذلك بفضل جهود العلماء والفقهاء الذين تهفو قلوبهم إلى فقه شيعي حاضر في حياة الأمّة، ناهض بمسؤوليّاته الاجتماعية صغيرة كانت أم كبيرة، حتى لا تبقى مسألة عالقة تنتظر الحلّ، وليمارس الفقه مسؤوليته كقائد لمجتمع الثورة في مسيرة الحياة والصعود، ويعالج الانسدادات التي تخنق طريق التقدّم على مختلف الأصعدة، حتى لا تعود هناك حاجة إلى الاقتباس من القوانين والتشريعات الأجنبية الاستعمارية».

(1) الفتاوى الواضحة، آية الله الشهيد محمد باقر الصدر، ص 98.

الخلفية التاريخية للدليل العقلي

لم يكن عصر الأئمّة عليهم السلام وما تلاه من عصر المحدّثين قد تعرّفوا بعد إلى الدليل العقلي، والسبب كما قلنا سابقاً كفاية النصوص الشرعية المعتمدة من الكتاب والسنّة للمسائل المبتلاة في ذلك الوقت. ولكن مع نهايات القرن الرابع ودخول القرن الخامس، ظهرت أولى المحاولات عند المتقدّمين للاستفادة من دور العقل في المسائل الفقهية، وأقدم نصّ موجود في هذا المجال رأي للشيخ المفيد (المتوفّى عام 413هـ) يقول فيه «لا يمكن أن يتجاوز دور العقل دائرة فهم النصوص الشرعية، أنّ استيعاب النصوص الشرعية يكون من خلال العقل، ومن ثمّ توظيفه في استنباط الحكم الشرعي»[1].

ثم جاء بعده الشيخ الطوسي (المتوفّى عام 460هـ) الذي وإن نظر إلى العقل كدليل مستقل إلى جانب الكتاب والسنّة، إلاّ أنّه مع ذلك طرح بشكل أو بآخر فكرة استيعاب الأحكام عن طريق العقل في مصنّفاته، مشيراً في هذا المجال إلى قاعدة اللطف، حيث يقول في أحد كتبه عن موضوع تشريع الأحكام بالاستناد إلى المصالح إنّ الأحكام الشرعية ألطاف ناظرة إلى الأحكام العقلية[2]، وفي كتاب «العدّة» يقول حول الحكم العقلي:

العلم علمان:

أ ـ علم اكتسابي.

ب ـ علم ضروري، والمقصود بالعلم الاكتسابي الذي يحصل بطرق مختلفة عقلية ونقلية.

---

(1) مبادئ الفقه والأصول، الطبعة الحادية عشرة، ص 43.

(2) «عدّة الأصول، طبعة بومباي، ج 1، ص 3.

والمقصود بالعلم الضروري هو الذي يحصل بصور بديهية من دون إعمال الفكر أو النظر، ويتناهى إلى عقل الإنسان من دون استدلال، مثل حسن العدل وقبح الظلم.

وجاء في كتاب أدوار الفقه، تعقيباً على رأي الشيخ الطوسي حول حكم العقل[1]:

تدور الأحكام الشرعية حول مدار المصالح والمفاسد الحقيقية. وبحسب عبارة الشيخ الطوسي وأقوال بقية العلماء، فإنّ الأحكام الشرعية ألطاف في مجال الأحكام العقلية[2]، وهي بلا شكّ تستقيم مع موازين العقل السليم وتتطابق معها.

يبدو أنّ كلام الشيخ وبقية العلماء فيما يتعلّق بقاعدة اللطف، قد وُظّف في الأدوار اللاحقة لإعداد قانون الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي، كما تمّ في ضوء ذلك بيان القاعدتين الفقهيتين «كلّ ما حَكَم...» اللتين سيأتي الحديث عنهما لاحقاً في هذا الكتاب.

---

(1) «أدوار الفقه»، ميرزا محمود الشهابي، الطبعة الثانية، 1987، ج 1، ص 43.

(2) تقول قاعدة اللطف: إنّ لطف الله تعالى واجب، وقالوا في تفسير ذلك: اللطف هو كل ما يقرّبنا إلى طاعة الله، ويبعدنا عن معصيته، وهنا لا يخرج معنى اللطف عن أنّ الله تعالى منح العقل المقدرة على الاستنباط في المواضع التي لم ينزل بشأنها حكم معيّن، وذلك استناداً إلى قاعدة المصالح والمفاسد. هذا ويمكن لقاعدة اللطف أن تكون تأييداً لدليل العقل، لجهة أنّ اللطف يعني أنّ الله وهب الإنسان نعمة العقل ليتمكّن بواسطته من استيعاب الأحكام، وتحديد الواجبات والمحرّمات، وعلى ذلك فإنّ بعثة الأنبياء هي لطف من الله تعالى بعباده ليبيّنوا لهم الأحكام وإن كان ذلك ممكناً بالعقل، فتكون الأحكام الشرعية إمضاءً وتأييداً للأحكام، العقلية، ومن هذا الباب يقول المتكلّمون بوجوب بعثة الأنبياء لجهة اشتمالها على اللطف، بالنسبة للتكاليف العقلية، يتوصّل الإنسان إلى أحكام العقل عن طريق الشرع، وبهذه الوسيلة يقوم بفعل الواجبات العقلية وترك المحرّمات العقلية أكثر فأكثر، ذلك لأنّ العقل مسدّد من قبل الشرع. بالاقتباس عن شرح التجريد لفاضل قوشجي، الطبعة الحجرية، ص 358.

لقد أَشار الغزالي (المتوفّى عام 505هـ) إلى الدليل العقلي، معتبراً إيّاه مفيداً لبعض الأحكام الظاهرية والأصول العملية[1].

قال الفقيه النحرير والعالم الجرئ محمد بن إدريس (المتوفّى عام 598هـ) في كتاب «السرائر» حول الدليل العقلي:

يرى المحقّقون أنّه في حال غياب الأدلّة الثلاثة: الكتاب والسنّة والإجماع (لاستنباط الحكم منها)، يتمّ اللجوء إلى الدليل العقلي والاستناد إلى حكمه[2].

وبهذا كان أول فقيه إمامي يعطي الدليل العقلي هذه الأهمية، ويضعه في موازاة الأدلة الثلاثة الأخرى، معتبراً منابع الفقه الشيعي، ولأول مرّة، أربعة هي: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

المحقّق الحليّ (المتوفّى عام 676هـ) في كتابه الأصولي المعتبر، يقسّم الدليل العقلي إلى قسمين: يذكر في القسم الأول المفاهيم، وهي عبارة عن لحن الخطاب، وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، أمّا القسم الثاني فيقول عنه:

كل حكم يستدلّ العقل عليه مستقلاً وينحصر في وجوه الحسن والعقل.

ومعنى ذلك أنّه عن طريق درك العقل لحسن وقبح الأشياء يمكنه بصورة مستقلة دون الاستعانة بالأدلّة النقلية، إصدار الأحكام الإيجابية والسلبية.

يتطابق الجزء الثاني من رأي المحقق الحلّي بحجّية الدليل العقلي

(1) «المستصفى، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، مصر، ج 1، ص 217، 218.

(2) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، الطبعة الثانية، المطبعة الحجرية، ص 4.

مع آراء الأصوليين المتأخّرين، لكنّ المحقّق لم يبيّن رأيه مفصّلاً، ليأتي العلاّمة الحلّي (المتوفّى عام 726هـ) ويقول في فوائده[1]:

أدلّة الأحكام في فقهنا أربعة، ثم يذكرها تباعاً، ويقول:

بالدليل العقلي تثبت حجّية الاستصحاب وبراءة الأصلي والاحتياط.

كما نرى لا يجمع هذه الآراء نسق واحد، وهي تفتقر إلى الدقّة.

بسط الشهيد الأوّل (المتوفّى عام 786هـ) في مقدّمة كتاب «الذكرى» البحث حول التقسيم السريع والمختصر للمحقّق، وزاد عليها أقساماً أخرى، على سبيل المثال، تحدّث في القسم الأوّل، بالإضافة إلى المفاهيم، عن مقدّمة الواجب ومسألة الضدّ وإباحة الأشياء المفيدة وحرمة الأشياء المضرّة، وفي القسم الثاني، مضافاً إلى وجوه الحسن والقبح، تحدّث عن البراءة العقلية والاستصحاب.

أمّا الشهيد الثاني (استشهد عام 966هـ) فيستهلّ كتاب «القضاء في شرح اللمعة» بالبحث حول شروط الإفتاء حيث فسّر الدليل العقلي بالاستصحاب والبراءة الأصلية وغيرها وكذلك القياس، وجعلها منصوص العلّة.

لقد تصاعدت وتيرة الدفاع عن الدليل العقلي من قبل علماء الشيعة، وخصوصاً بعض فحول الأصوليين مع إطلالة القرن الثاني عشر، فأخذوا يبسطون البحث فيه حتى أثبتوا حجّيته بالدليل والبرهان.

المحقّق القمّي (المتوفّى عام 1231هـ) أحد فطاحل هذا العلم، يتحدّث بالتفصيل، في بداية المجلّد الثاني من كتاب القوانين، عن هذا

---

(1) «روضات الجنّات»، المطبعة الحجرية، ص 544.

الدليل، مدافعاً بصلابة عن حجّيته، وجاء من بعده أساتذة قديرون من أمثال المحقق الكاظمي وتلميذه النجيب الشيخ محمد تقي (المتوفّى عام 1248هـ) اللذين توسّعا في بحث الموضوع في كتبهما الأصولية مثل «المحصول» و«هداية المسترشدين»، ونحن سنختم بحثنا بآراء المحقّق القمي.

ما هو الدليل العقلي؟

هناك أربعة منابع في استنباط الأحكام الفقهية، اصطلح الفقهاء عليها بالأدلة الأربعة وهي:

1 ـ الكتاب.

2 ـ السنّة.

3 ـ الإجماع.

4 ـ الدليل العقلي

ويلاحظ أنّ العقل هو أحد الأدلة مدار اتّفاق جميع الفقهاء والأصوليين، ويضعه أغلب الفقهاء في موازاة الكتاب والسنّة، لاستنباط الحكم الشرعي، ومنهم من يضعه بعد الكتاب والسنّة، يستند إليه عندما لا يوجد دليل في الكتاب والسنّة.

لقد حظي الدليل العقلي عند أسلاف الأصوليين والمتكلمين بأهمية بالغة، لكنّه بفعل تأثير المدرسة الأخبارية في العصور المتأخرة، فقد تلك المكانة، فقلّصت من قدرته، وحدّت من أهمّيته.

قيل في الدليل العقلي إنّه:

حكم العقل في إطار حسن الأفعال والأشياء وقبحها، ليصل من خلاله إلى الحكم الشرعي للمسألة، وأنّه عن طريق العلم بالحكم

العقلي وفي ضوء قاعدة الملازمة بين العقل والشرع، نتوصّل إلى الحكم الشرعي[1].

من هذا التعريف نستنتج أنّه يمكن للعقل ابتداءً درك حسن وقبح الأشياء، وبالاستناد إلى هذا الدرك العقلي يصل إلى الحكم المناسب، إن كان وجوباً، أو حرمة، أو استحباباً أو كراهة، أو حتّى إباحة. وفي ضوء قاعدة الملازمة بين العقل والشرع المستلهم من الروايات، وبإجماع جميع العلماء العدول، ينعقد الاعتبار والحجّية، ونصل إلى الحكم الشرعي.

الدليل العقلي على وجهين:

1 ـ دليل المستقلات العقلية.

2 ـ دليل غير المستقلات العقلية،

وقد قيل في دليل المستقلات العقلية أنّه:

مصطلح اصولي يراد به الاحكام التي يعتمد الانسان في إصدارها على العقل، ولا يحتاج فيها الى مقدمات غير عقلية، أي ما يستنبط من مقدّمتين عقليّتين، فعندما تكون صغرى وكبرى القياس عقليتين، تكون النتيجة بالطبع عقلية بحتة، أمّا غير المستقلات العقلية فهي عندما تكون إحدى المقدّمتين عقلية والأخرى شرعية. ومثال على الدليل المستقل العقلي:

صغرى القضية: العدل حسن عقلاً، أو العدل واجب عقلاً.

كبرى القضية: ما يحكم به العقل يحكم به الشرع، والنتيجة هي إنّ العدل حسن شرعاً وواجب شرعاً.

---

(1) التعريف المذكور مستفاد من مصنّفات: «القوانين»، «جوهر المراد»، و«مطارح الأنظار».

ومثال للدليل غير المستقل العقلي الذي تكون صغرى القضية شرعية وكبراه عقلية.

صغرى القضية: هذا الفعل واجب شرعاً، حيث إنّ وجوب هذه الصغرى قد ثبت في علم الفقه بالاستناد إلى الأدلّة الشرعية من الكتاب والسنّة.

كبرى القضية: كل فعل واجب شرعي عقلاً، يستلزم وجوب مقدّمته شرعاً.

ونتيجة ذلك هو أنّ مقدّمة هذا الواجب هي واجبة عقلياً، وعلى قاعدة الملازمة، تكون واجباً شرعياً أيضاً. ويطلق على هذين القسمين من الدليل العقلي بالملازمات العقلية أو الاستلزامات العقلية، وذلك لاشتمالها على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، هنا سنقصر بحثنا على دليل المستقلات العقلية، وكما لاحظنا فإنّ الكبرى والصغرى لهذا القسم هما عقليان، ومضمون الكبرى هو الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

واشتهرت هذه الملازمة العقلية عند المتكلّمين والأصوليين العدول في صورة قاعدتين، نكتفي هنا بذكرهما، على أن نشرحهما في موضع آخر، وهما:

كلّ ما حَكَمَ بِهِ العَقْل، حَكَمَ بِهِ الشَّرْع

كلّ ما حَكَمَ بِهِ الشَّرْع، حَكَمَ بِهِ العَقْل

مضمون هاتين القاعدتين هو الملازمة الوثيقة بين العقل والشّرع، والحقّ أنّهما سرّ بقاء الإسلام وخلوده، ولو أنّ المجتمعات الإنسانية أخذت بهما، وعلى الأخصّ رؤساء المذاهب، لأغلقت الباب بوجه اختراق الدين من قبل الأعداء في الداخل والخارج.

إنّ الهاجس الأكبر هو عندما يقال بأنّ أحكام الدين أو بعضها تتعارض مع العقل، مع تقديم براهين على هذه المقولة، وللحؤول دون تحقّق هذه الحالة الشاذّة، على الفقهاء والمشرّعين المسلمين الذين ينشدون رفعة الإسلام وعزّه، أن يبذلوا الجهود الحثيثة لتثبيت وترسيخ هاتين القاعدتين، وأن يستنفروا طاقاتهم من أجل تثبيت موقع الدليل العقلي في الفقه الاجتهادي.

لاشكّ في أنّ هذه الملازمة العقلية، هي من أهمّ وأخطر مسائل علم أصول الفقه، ويجب على جميع الفقهاء والمجتهدين في الحوزة والجامعة أن يضعوا نصب أعينهم تفعيل البحث والدراسة في هذا الموضوع، وأن يطرقوا جميع أبعاده الفقهية والحقوقية.

فيما يتعلّق ببحث المستقلات العقلية أو الملازمات العقلية سنتناول مسألتين على قدر كبير من الأهميّة، الأولى صغرى الدليل العقلي، وذلك بأن نبرهن مثلاً أنّ مفهوم العدل وتطبيق مصاديقه عمل حسن، وهو من زاوية العقل واجب على كل إنسان، وينبغي عدم تسويفه أو التهاون به، وإن لم يرد في ذلك نصّ في الكتاب أو في السنّة. وباختصار فإنّ صغرى القضية هنا في هذه الملازمات العقلية هي توضيح المدركات العقلية بالنسبة لأفعالنا الاختيارية التي نتوصّل إليها بحكم العقل، لاختيار الأولى منها، أو تحديد ما يجب منها وما لا يجب.

المسألة الأخرى التي تحظى بأهميّة بالغة هي كبرى القضية، والتي تعني أنّ ما يدركه العقل يدركه الشرع أيضاً ويقرّره ويشرّعه. هذه المسألة ذات أولوية وأهميّة عظيمة لنا ولديننا واستمراريته، وكذلك بالنسبة لمحورية الولاية الفقهية والحقوقية، بل إنّها الجزء الأخير من العلّة التامّة. إنّ التركيب المؤلف من هاتين المسألتين يشكّل جوهر موضوع الدليل العقلي وحجّيته.

الحسن والقبح العقليان

اختلف المسلمون على كون حسن الأفعال وقبحها مسألة عقلية أم شرعية، بمعنى: هل يستطيع العقل لوحده تشخيص حسن الأفعال وقبحها، أم أنّ ذلك خارج عن قدرته وهو مناط بالشرع؟

يقول الأشاعرة:

حسن الأفعال وقبحها هي مهمّة الشرع فقط، وليس للعقل سلطة في ذلك، وأنّ الحسن والقبح لا وجود لهما في أفعالنا قبل تشريعها من قبل الشارع المقدّس، بل أنّ ما يقرّ الشارع حسنه فهو حسن، وما يقرّ قبحه قبيح، (الحُسن ما حسَّنَه الشارع، والقبح ما قبّحَه الشارع).

إذن، من وجهة نظر الأشاعرة لا وجود حقيقي لحسن وقبح الأفعال ومتعلّقاتها، لذلك، ما يراه الشارع حسن أو قبيح فهو كذلك.

أمّا العدليّة أي الشيعة والمعتزلة فهم يقولون: للأفعال ومتعلّقاتها (أي الأشياء) قيمة ذاتية حسنة أو قبيحة، بغض النظر عن حكم الشارع فيها، وللعقل القدرة على تمييز حسنها عن قبحها، فبعض الأفعال حسنة لذاتها، وعلى العكس من ذلك بعضها قبيحة لذاتها، والشارع أيضاً يميّز هذا الحسن والقبح الذاتي، ويحكم تبعاً لذلك، وهذا يعني أنّ الشارع لا يحكم بفعل إلا أن يكون حسناً لذاته، ولا ينهى عن فعل إلاّ لقبح ذاتي، كما جاء في الآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[1]، فمثلاً الصدق حسن لذاته، ولذلك حكم الله تعالى به، أمّا الكذب فهو قبيح ومذموم لذاته، ومن هنا جاء نهي الله عنه، لا لأنّ الله أمر بالصّدق فهو حسن، أو نهى عن الكذب فهو قبيح، كما يقول بذلك الأشاعرة. في الموضوع التالي سنتحدّث بالتفصيل عن الحسن والقبح والنزاع فيهما.

---

(1) سورة النحل، آية 90.

نزاع الحسن والقبح

يقول كلّ من الأسنوي في «شرح المنهاج»[1]، والقوشجي في «شرح التجريد[2] والشيخ المظفر في «أصول الفقه»[3]:

يطلق الحسن والقبح على معانٍ ثلاثة، لذا يجب أولاً تحديد أيّ منها موضع النزاع بين العدلية والأشاعرة.

1 ـ المعنى الأول: الحسن بمعنى الكمال والقبح بمعنى عدمه، فيكونان في صيغة الصفة، ويستخدمان في الأفعال الاختيارية ومتعلّقاتها أو أنّه يسند إليها كأن يقال مثلاً، العلم حسن، التعلّم حسن، وفي المقابل نقول، الجهل قبيح، التساهل في تحصيل العلم قبيح، وواضح أنّ المقصود بالحسن هنا هو الكمال الإنساني، وبالقبح هو النقص والعيب. وفي هذا المعنى تصنّف معظم الفضائل والرذائل الأخلاقية، مثلاً حسن الفضائل من قبيل الشجاعة والصفح والحلم والعدل والإنصاف، هو في كونها كمال النفس الإنسانية، أمّا قبح أضداد هذه الصفات فيكمن في أنّها تجسّد النقص والتراجع الإنساني.

وما من تناقض في أن تحمل بعض هذه الفضائل والرذائل معاني أخرى من المعاني الثلاثة. وعلى ما يبدو فإنّ الأشاعرة يتّفقون مع العدلية في هذا المعنى للحسن والقبح، إذ أنّ معظمهم يقول بحسن الشجاعة وسائر كمالات النفس الإنسانية، وبقبح الرذائل الأخلاقية.

2 ـ المعنى الثاني: الحسن بمعنى الملاءمة للطبع والانسجام والتوافق والاطمئنان إلى النفس والقبح بمعنى النفور منها، وفي هذا المعنى أيضاً تكون الأفعال ومتعلّقاتها موصوفة، كأن يقال في متعلّقات

---

(1) «شرح المنهاج»، ج 1، ص 92.

(2) «شرح تجريد الكلام»، فاضل القوشجي، علاء الدين علي بن محمد، ص 338.

(3) أصول الفقه، محمد رضا المظفر، دار المعارف الإسلامية للنشر، ج 1، ص 219، 220، وانظر أيضاً: «القوانين» للمحقّق القمّي.

الأفعال: هذا المنظر حسن وجميل، أو هذا الغناء جميل وهذه الموسيقى حسنة، أو هذا الطعام طيّب وهنيء. وبالنسبة للأفعال يقال: يطيب الطعام عند الجوع، ويهنأ الشراب عند العطش، لجهة أنّ نفس الإنسان تلتذّ وتطيب لهذه الأشياء، وفي المقابل تتعذّب وتشقى لأضدادها.

أحياناً، يكون الشيء لذاته مصدر ألم وعذاب للإنسان، لكنّه ينطوي على عواقب ونتائج طيّبة ومحبّبة، مثلاً تناول الدواء المرّ، أو السهر من أجل الدراسة وطلب العلوم واكتساب المهارات، هذه الأشياء وإن كانت في ظاهرها شاقّة ومتعبة، إلاّ أنّ عاقبتها حلوة كأن تفضي إلى الصحة والشفاء، أو بلوغ مكانة أو منـزلة سامية، أو حصول لذّة عظيمة، ولذلك تندرج هذه الأشياء تحت لواء الحسن والقبح وأضدادهما.

3 ـ المعنى الثالث: الحسن بمعنى إدراك أنّ هذا الشيء أو ذاك ممّا ينبغي أن يفعل، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء، والقبح هو الذي يستحقّ فاعله عليه الذمّ، وهذا المعنى للحسن والقبح هو محل نزاع بين الأشاعرة والعدلية.

وقيل في هذا المعنى: من وجهة نظر العقلاء، الفعل الحسن هو الذي يستحقّ فاعله المدح، والفعل القبيح هو الذي يستحقّ الذمّ، بعبارة أخرى، الحسن هو الفعل الذي يحثّ العقلاء عليه، والقبيح هو الفعل الذي ينهى العقلاء عن ارتكابه، يصطلح على هذا الدرك العقلي بحكم العقل حول حسن الفعل أو قبحه، يقول الأشاعرة، أنّ درك هذا المعنى للحسن والقبح خارج عن دائرة العقل، وأنّ حسن وقبح الأفعال يستدلّ عليها بالشرع، بينما يقول العدلية بالدرك العقلي، ويطلقون على هذا التحسين أو التقبيح العقليين بالملازمات العقلية أو الدليل العقلي.

استحقاق المدح والذمّ

قلنا بأنّ الحسن والقبح بمعنى المدح والذمّ هما محلّ نزاع بين الأشاعرة والعدلية، ويجمع معظم الأصوليين على أنّ للمدح والذمّ معاني عديدة وواسعة مثل الثواب والعقاب الأخرويين اللذين يختصّان بالأحكام الشرعية، ومن هنا يقولون بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وسيأتي تفصيل ذلك لاحقاً، ومع هذا، هناك قلّة من الأصوليين قصروا معنى المدح والذمّ على فاعل الفعل الحسن أو فاعل الفعل القبيح في هذه الدنيا، وبهذا انعطفوا عن المسيرة الأصلية واختاروا لأنفسهم طريقاً ثالثاً، أو في الحقيقة، خرقوا الإجماع الموجود في هذا الموضوع. ورائد هذا الخرق من الأصوليين فاضل الزركشي، أحد فقهاء المذهب الشافعي[1] في القرن الثامن الهجري. يقول الزركشي وأتباع هذه المدرسة:

إنّنا لا ننكر الدرك العقلي للحسن والقبح، لكن فاعل الفعل الحسن يستحقّ المدح فقط وليس الثواب، وفاعل الفعل القبيح يستحقّ الذمّ فقط وليس العقاب، وهم على هذا أنكروا الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع.

ويقول الزركشي في جمع الجوامع:

الحسن والقبح ذاتيان (وعقليان)، وينطويان على وجوب وحرمة شرعيين لا عقليين (إذن الحسن والقبح العقليان لا علاقة لهما بالوجوب أو الحرمة). وما من ملازمة بينهما، (بين الحسن والقبح العقليين من جهة والحكم الشرعي وجوباً وحرمة).

---

(1) فاضل الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر الفقيه الشافعي التركي الأصل. ولد في مصر ومات فيها (745- 794هـ)، وله تصانيف عديدة منها «الديباج في توضيح المنهاج»، (نقلاً عن أعلام الزركلي، ج 3، ص 933).

فاضل التوني[1] أيضاً أنكر تلك الملازمة بقوله:

الحسن والقبح العقليان موجودان بالضرورة، لكن في إثبات الحكم الشرعي بواسطة حكم العقل نظر وتأمّل.

ثمّ يقول:

الواجب العقلي هو أن يستحقّ فاعله المدح، وتاركه الذمّ، ولا علاقة لهذين بالثواب والعقاب وهما من لوازم الحكم الشرعي.

ويضيف:

حتى يكون العقل دليلاً على الحكم الشرعي يجب إثبات أنّ فاعل الواجب العقلي يستحقّ الثواب في الآخرة، وتاركه، أو فاعل الحرام العقلي، يستحق العذاب والعقاب الأخروي.

إنّ المدح والذمّ مسألة، والثواب والعقاب مسألة ثانية منفصلة، وإثبات إحداهما لا يثبت الأخرى.

يؤمن صاحب الفصول أيضاً بالحسن والقبح العقليين، من دون الملازمة[2].

على أيّ حال، إنّ نزاع السلف من الأصوليين في باب الدليل العقلي كان يتلخّص في نقطة واحدة، وهذا النزاع كان بين العدلية والأشاعرة، فالفريق الأول كان يقول بالحسن والقبح العقليين وبوجوب الملازمة، أمّا الفريق الثاني فكان منكراً لكلا الأمرين.

---

(1) الملا عبد الله بن محمد التوني البشروي صاحب «الوافية» من مدينة تون (فردوس حالياً)، إحدى مدن إقليم خراسان الإيراني، وهو من علماء القرن الحادي عشر الهجري، توفي عام 1071هـ.

(2) «أصول الفقه»، الشيخ محمد رضا المظفر، باب الدليل العقلي، بحث الملازمة.

يقول المحقّق القمّي:

المنكرون للملازمة تناسوا ما أثبته أساطين علم الكلام وعلم أصول الفقه في هذا الباب[1]، وإنكارهم هو بسبب غفلتهم وعدم إحاطتهم بالبحوث القيّمة للأصوليّين والمتكلّمين حول الدليل العقلي، حيث أنّ فطاحل العلماء في بحثهم عن الدليل العقلي اقتصروا على ذكر الدرك العقلي للحسن والقبح. (ولم يكن ثمّة حديث عن الملازمة، لأنّه ما من أحد في تلك الأزمنة كان منكراً للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع)، ويعلم العقلاء أنّه لو كان هناك نزاع في مسألة الملازمة لانبرى الأصوليون وجهابذة علم الكلام وعلم الأصول إلى طرحه ودحضه بالدليل والانتصار للملازمة.

ويضيف[2]:

بالنسبة للدليل العقلي يكفي الدرك العقلي لقبح الفعل في بيان استحقاق الفاعل للمذمّة، وبهذا الاستحقاق يثبت عقلاً أنّ ذلك الفعل قبيح وحرام شرعاً، أيضاً مثل ردّ الوديعة إلى صاحبها، حيث يستدلّ العقل على وجوبها دون الرجوع إلى العقل، ويستحقّ فاعلها المدح، وفي هذا أيضاً دلالة عقلية على الوجوب الشرعي واستحقاق الثواب الأخروي.

وأيضاً المحقّق القمّي في موضع آخر:

المعترضون على الملازمة بقولهم: إنّ فاعل الفعل الحسن من وجهة نظر العقل، يستحقّ المدح الدنيوي فقط، يجب أن يعلموا أنّ قدرة العقل على الدرك أكبر ممّا يقولون به، ونستنبط من الأخبار

---

(1) «القوانين المحكمة»، الطبعة الحجرية، ج 2 ف ص 4 و 5.

(2) المصدر نفسه، ص 3 و4.

الواردة حول العقل أنّه يترتّب على الحكم العقلي الثواب والعقاب الأخروي أيضاً، من تلك الأخبار: العقل ما عُبد به الرّحمن، واكتُسِبَ به الجنان، ومعلوم أنّ اكتساب الجنّة بواسطة العقل هو الثواب الذي يعود على الإنسان من جراء فعله الخير العقلي.

وتأييداً لآراء الفقهاء نقول: بعد إثبات أنّ لكل مسألة من المسائل حكماً إلهياً، وبدلالة الأخبار التي تروي أنه جميع أحكام الله تعالى مخزونة عند المعصومين عليهم السلام، وإن لم تصلنا جميعها، نستنتج أنّ: ما أدرك العقل حسنه، فهو من الواجبات التي أمر الله تعالى بها، وما أدرك العقل قبحه، فهو يقع في زمرة المحرّمات والمنهيّات التي نهى الله تعالى عنها.

وعلى هذا الأساس، عندما يتوصّل العقل مستقلاً إلى درك حسن الشيء أو قبحه، دون ارتباط ذلك الشيء بشرط أو زمان أو مكان، أو حتى مع ارتباطه، فإنّ حكم العقل في هذه الحالة هو حكم الشارع أيضاً، ذلك لأنّ الله تعالى منـزّه عن أن يأمر بالقبيح، أو أن ينهى عن الحسن، فهو الذي يأمر بالعدل والإحسان وما شابه، وينهى عن الفواحش والمنكرات والبغي وأمثال ذلك.

وقد اعترض بعضهم على هذا القول بما يلي:

إنّ الثواب والعقاب الأخرويين يترتّبان على طاعة الله ومعصيته، وليس على أحداً غيره، ولا تتحقّق الطاعة أو المعصية إلا بموافقة أوامر الله ونواهيه أو مخالفتهما كما وردت في الكتاب والسنّة. وبالنسبة للأدلّة العقلية، بما أنّها ليست أوامر ولا نواهي ولا خطابات، فلا يترتّب عليها ثواب أو عقاب. هذا هو استدلال المعترضين على الدليل العقلي.

والجواب على هذا الاعتراض لا يخفى على أصحاب العقل

والفضل، وهو: إنّ حصر طاعة الله ومعصيته بالخطاب والحكم اللفظي ما هو إلا زعم لا يقوّمه دليل، إذ إنّ المراد بالطاعة والمعصية هو الامتثال لأوامر الشارع أو معصية تلك الأوامر، فأوامر الشارع تكون بالخطاب اللفظي تارة، وبلغة العقل وحكمه تارة أخرى.

ومن يقول أنّ العقل يحكم مستقلاً بوجوب ردّ الوديعة، وحرمة الظلم، مراده أنّ الله تعالى يخاطبه بخطاب العقل، فكيف يزعم المعترضون بحجّية الخطابات الظنّية واللفظية لله تعالى، بينما ينـزعون الحجّية عن الخطابات اليقينية التي يأمر بها عن طريق خطاب العقل، وهل يمكن تجريد القطع العقلي من الاعتبار؟ إلاّ أن يقولوا بعدم وجود مثل هذا القطع، وأنّ العقل لا يستطيع القطع بحكمه، وهذا مدخل غير سليم لبحث هذه المسألة حيث يريدون من خلال ذلك التشكيك بالقطع العقلي للمجتهد في استنباطه الأحكام، لأنّه ما من دليل يمنع مثل هذا القطع، وعلى ذلك، ليس بالإمكان تكذيب دعوى القطع للمجتهد.

ولكن مسألة واحدة لا ينكرها أحد وهي تفاوت عقول الناس ومستوى إدراكهم، فقليلة هي الحالات التي يكون للعقل فيها حكم مستقل وقطعي، وقليلة هي العقول التي تتوافر لها قدرة درك الحسن والقبح، ولكن هذا لا يستلزم إنكار الحكم العقلي القطعي، من هنا فإنّ الفقهاء والباحثين اتّفقوا على اعتبار مسألة درك الحسن والقبح العقليين، قضيةً ثانوية.

يقول المحقّق القمّي:

على المجتهد العمل بمبلغ فهمه وتصويبه، سواء أكان قطعياً أو ظنّياً، وهو معذور إن أخطأ[1].

---

(1) «القوانين المحكمة»، ج 2، ص 3 و4.

ويقول المحقّق الشيخ الأنصاري[1]:

في مسألة إثبات الدليل العقلي أو إنكاره، تنازع علماء السلف حول نقطة واحدة، وهو نزاع بين العدلية والأشاعرة، ومفاده: هل يمكن للعقل درك حسن وقبح الأشياء دون الاستعانة بالشرع؟. يقول الأشاعرة بعدم إمكان ذلك، أمّا العدلية فيقولون بالدرك العقلي، وبالنتيجة بملازمة الدليل العقلي للحكم الشرعي.

ويضيف قائلاً:

إثبات أنّ العقل يحكم بحسن الأشياء أو قبحها، يرقى إلى قوة إثبات مسألة أخرى، وهي قدرة العقل على إدراك حكم الله.

وهذا هو المقصود بالملازمة، أي توظيف حكم العقل في إثبات حكم الله تعالى (الشرعي)، وأنّ الحكم العقلي دليل على الحكم الشرعي.

وفي موضع آخر من كتاب «المطارح» يقول[2]:

الحقّ أنّ هناك ملازمة حقيقية بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، ويقول فقهاؤنا بالملازمة، ومفاد المسألة أنّ كل ما حكم به العقل حكم به الشرع (سنفصّل الحديث بشأنه في مكان لاحق).

وفي معرض نقاشه مع المنكرين للملازمة، يشير الشيخ إلى الروايات الضعيفة التي يستند إليها فاضل التوني في إنكاره للملازمة بقوله:

بالجملة، لايصحّ ترك الدليل العقلي والأخذ برواية في سندها بل وفي دلالتها أيضاً ألف كلام، ويختم بحثه بالقول: أنّى لعاقل الاستناد

(1) «مطارح الأنظار»، الطبعة الحجرية، ص 234- 235.

(2) المصدر نفسه، ص 234.

إلى مثل هذه الروايات في ردّ حقيقة أجمع العدليّة على صوابها، والطعن فيها. لا يفعل هذا عاقل فما بالك بفاضل، (في إشارة إلى طعن فاضل التوني على الدليل العقلي).

وإليك آراء أخرى لبعض المحقّقين من الكلاميّن والأصوليّن في تأييد هذا القول:

في بحث الحسن والقبح، يقول العميدي في شرح تهذيب حول إمكان الدرك العقلي للحسن[1]: الحسن فعل لا يمكن لفاعله أن يستحقّ الذمّ عليه، ويُستشفّ من الأمثلة التي أوردها حول الدرك العقلي للحسن بأنّ مراده من الذمّ هو المعنى الذي ينطوي على العقاب الأخروي، ومعروف أنّ العقاب هو من لوازم الحكم الشرعي، وبناءً على هذا، وبحسب رأيه، فإنّ درك الحكم العقلي يكشف عن الحكم الشرعي أيضاً.

ويتّفق جمال المحقّقين مع العميدي في موضوع الدليل العقلي ودرك حسن وقبح الأشياء، وذلك في تحشيته على كتاب العميدي[2]. ويذهب صاحب المواقف المذهب نفسه بقوله إنّ فاعل الحسن يستحقّ المدح في الدنيا والثواب في الآخرة، كما أنّ فاعل القبح يستحقّ الذمّ الدنيوي والعقاب الأخروي[3]، ويستنبط من هذا الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي.

وتتوالى الآراء المؤيّدة منها آراء القوشجي والعضدي اللذان يذهبان مذهب صاحب المواقف، فالقوشجي يقول:

---

(1) «مطارح الأنظار»، ص 234 بالاقتباس عن شرح التهذيب للعميدي.

(2) المصدر نفسه، ص 234.

(3) وعن المواقف تفسير الحسن في محل النزاع، باستحقاق المدح في العاجل والثواب في الآجل، والقبح باستحقاق الذمّ والعقاب كذلك. (مطارح الأنظار، ص 134).

إنّ الدرك العقلي لحسن الفعل وتنفيذه يجعل فاعله يستحقّ مدح الله تعالى في الدنيا، وثوابه في الآخرة، وكذلك بالنسبة للفعل القبيح حيث يستحقّ فاعله الذمّ في الدنيا والعقاب في الآخرة[1].

يقول الأسنوي في «شرح المنهاج»[2] بعد أن يقسّم الحسن والقبح إلى ثلاثة أقسام[3]:

إثنان منها موضع اتّفاق بين الأشاعرة وبين المعتزلة والشيعة (المعنى الأول الذي يعني الكمال والنقص، والمعنى الثاني الملائمة والمنافرة للطبع الإنساني)، لكن موضع الخلاف هو في المعنى الثالث الذي يرتّب الثواب على فاعل الحسن والعقاب على فاعل القبح.

مرّة أخرى نعود إلى الأسنوي[4] الذي يقول في «شرح المنهاج»:

شكر المنعم واجب عقلي، وهو قضاء النعم في مصارفها الصحيحة التي خلق الله، وهو واجب على الإنسان سواء أبعث الله نبيّاً أم لم يبعث، ولنفترض أنّ الله لم يبعث نبيّاً، فشكر المنعم هو تجنّب الخبائث العقلية (القبائح العقلية)، والإتيان بالمستحسنات العقلية، بمعنى ترك ما يدرك العقل قبحه، والعمل بما يدرك حسنه، وليس المراد بشكر النعم هو أن يشكر الإنسان ربّه لفظياً كأن يقول شكراً لله على كل نعمة ينعم الله بها عليه[5].

---

(1) «شرح التجريد، القوشجي، الطبعة الحجرية، ص 337و 338.

(2) «شرح المنهاج»، ج 1، ص 92.

(3) قد جرى ذكر هذه الأقسام الثلاثة في بحث سابق راجع أصول الفقه للشيخ المظفر.

(4) هو القاضي عبد الكريم بن الحسن بن علي بن عمر الأسنوي الشافعي ولد في 704هـ في القاهرة وقام بتحصيل العلوم العقلية والنقلية، انتقلت إليه رئاسة الشافعية، له مؤلفات كثيرة من جملتها «شرح منهاج البيضاوي»، الذي يعدّ أفضل شرح لمنهاج البيضاوي. نقلاً عن «معجم المطبوعات»، ج 1، ص 445، و«روضات الجنّات، ص 439.

(5) «شرح المنهاج، ج 1، ص 93.

أمّا الشيخ محمد رضا المظفر فيقول في موضعين من كتابه[1]:

الحقّ أنّ معنى استحقاق المدح، لا يعني سوى الثواب، ومعنى استحقاق الذمّ لا يعني غير استحقاق العذاب، ويضيف: لا يختلطنّ الأمر على أحد، فأنا لا أقول أنّ أحد هذين المعنيين (المدح أو الذمّ) يستلزم الآخر، (مثلاً الثواب أو العقاب)، بل أقول: إنّ المراد بحقيقة المدح الإثابة على الخير وليس الشكر باللسان، والمراد بحقيقة الذمّ هو العقاب على الشرّ وليس الذمّ باللسان.

وهو ما يحكم به العقل أيضاً، من هنا فإنّ الفلاسفة يقولون: مدح الشارع ثوابه، وذمّه عقابه، وإذا فرضنا أنّ المراد هو المدح والذمّ اللفظيان، فلن يحمل هنا أي معنى على الإطلاق. إذن، فإنّ المقصود بمدح الله هو الإثابة على فعل الخير أو ما يصطلح عليه بالثواب، والذمّ هو المعاقبة على الشرّ أو العذاب.

الملازمة وطبيعة قضية الحسن والقبح

هذه الملازمات التي عرضنا لأمثلة لها، هي أمور حقيقية يدركها العقل بالبداهة والفطرة، ذلك لأنّها من المسلّمات والبديهيات، أو ما يصطلح عليها أهل الفن (قياساتها معها)، بمعنى أنّها تنطوي على أدلة الأحكام، وهي ربّما لا تكون من البديهيات أحياناً، لكنّ مآلها إليها م دون شكّ، حيث يقطع العقل بها.

والقطع هو الدليل الأقوى والحجّة الأوضح لإثبات الحكم الشرعي. فقوّته لا يردعها حتى الشرع نفسه، ومن المستحيل أن يُنهى عن العمل المقطوع، وهذه مسألة مبرهن عليها، من هذا الباب، عندما

(1) «أصول الفقه»، الشيخ محمد رضا المظفر، الطبعة الثانية، دار النعمان، النجف، ج 1، الحاشية 238، و ج 2، ص 133.

تبلغ الحجّية هذه المرتبة، لن يدحضها شيء مطلقاً. من المعلوم أنّه حين يشتدّ أوار الحرب بين الأفكار وتتفاقم المسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتشتدّ، يأتي دور العقل ليفصل بينها ويجد الحلول المناسبة، ويرفع المعضلات والعقبات التي تعترض طريق المجتمع، وإذا كنّا نعترف بهذه القدرة الجبّارة للعقل في التغلّب على المشاكل والأزمات الاقتصادية والسياسية وغيرها، فلماذا إذن نخذله في مسألة الملازمة؟

لننظر إلى العلماء الذين أقاموا صروح الحضارة والمدنيّة، وتسنّموا ذرى العلم والمجد، ألا يرجع الفضل في ذلك إلى إطلاقهم لطاقات العقل وإبداعاته، وإلى ممارسة العقل لدوره الطبيعي في قيادة المسيرة الإنسانية؟

والفلاسفة الذين رفدوا الأجيال بعلومهم وأفكارهم، كلّ في مجاله الخاص، وحقّقوا النجاحات الباهرة التي خلّدت أسماءهم، وارتقوا بمجتمعاتهم نحو المعالي، ألم ينجزوا هذا كلّه بفضل إبداعات العقل وإنجازاته؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا ندير وجوهنا بعيداً عنه، ونقلب له ظهر المجن؟

نودّ في ختام هذا البحث أن نلفت اهتمام الباحثين إلى نقطة مهمّة وهي أنّه نقل عن السلف الصالح من أمثال الشيخ الطوسي والمحقق القمي والشيخ الأنصاري وفاضل التوني وغيرهم أنّ قضية الحسن والقبح العقليين تعتبر من القضايا المهمّة، وهي أشبه بقاعدة الكلّ أعظم من الجزء، وهذا ما حمل الأشاعرة إلى نكران هذه القضية بقولهم: إنّه في القضايا الرئيسية لا تتباين آراء العقلاء ولا يختلف عليها اثنان، كما مثلاً في القاعدة السابقة «الكلّ أعظم ...» حيث أنّ عقلاء العالم جميعاً متّفقون بشأنها، ومن ثمّ يُشكلون على قضية مهمّة مثل الإدراك العقلي للحسن والقبح قائلين: (ما الداعي لأن يقوم خلاف بين العقلاء حول هذا الموضوع)؟ ليكون مدخلاً لهم لإنكار الدرك العقلي.

هذه الإشكالات حملت المتأخرين من الأصوليين لأن يضعوا قضية الدرك العقلي للحسن والقبح ضمن القضايا المشهورة والتي يطلق عليها الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية كذلك، والتي تعتبر قسماً من القضايا التي تقف في موازاة القضايا الضرورية.

يقول الشيخ المظفر[1]:

يقول العدلية بالحسن والقبح العقليين، ومقصودهم من ذلك أنّ الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة التي تندرج ضمن التأديبات الصلاحية.

ثمّ يقوم ببسط البحث في القضايا المشهورة في ضوء آراء ابن سينا والشيخ نصير الدين الطوسي، ولأجل الاستزادة نرجو مراجعة كتاب «المنطق وأصول الفقه» ج 1، ص 225 للشيخ المظفر و«منطق الإشارات» لابن سينا.

ألا هل يوجد دليل آخر غير العقل، له هذه القدرة العجيبة على الخوض في الأحكام الشرعية وأصول العقائد مع كل ما تحويه هذه الموضوعات من تعقيد وتشابك، ومن ثمّ الاستدلال لها والبرهنة على صحّتها كما الشمس في رابعة النهار؟ ألا هل يمكن لغير العقل الاستدلال على التوحيد والنبوّة والمعاد والعدل الإلهي والإمامة والبرهنة عليها؟

إذا انتزعنا من العقل قدرته على الاستدلال والتمحيص وإبداء الرأي والحكم، فبأيّ نبراس نهتدي إلى أحكام الدين أو الإيمان بالتوحيد والرسالة والمعاد؟ أم كيف لنا أن نثق بأنفسنا، ونصون معتقداتنا من الخطل والخرافة والانحراف؟ نتساءل أليس بالعقل يُعرف الله ويُعبَد، أليس به نهتدي إلى الجنّة؟

---

(1) «أصول الفقه»، ج 1، ص 225.

إنّ منهج التشكيك بحكم العقل، منهج خطير جداً، إذ إنّ في ذلك زعزعة لأسس الكثير من العلوم الإنسانية، ونشر بذور السفسطة والمراء في أوساط المجتمع، وهذا سيؤدّي إلى الإضرار بعقائدنا الخالصة وحقائقنا الواضحة التي نملك، وسينال هذا المنهج منّا قبل أن ينال عدوّنا.

فيما يتعلّق بالحكم العقلي حول حسن الشيء أو قبحه، حذا المتأخرون حذو الفلاسفة عندما صنّفوا العقل صنفين: عقل عملي وعقل نظري، ووضعوا أحدهما في مقابل الآخر، قائلين: التباين بينهما يرجع إلى تباين الأشياء التي يدركها العقل، وإلاّ فكلاهما واحد. بمعنى أنّه عندما يدرك العقل شيئاً يستحقّ العلم، فإنّه يُصطلح على ذلك بالعقل النظري، وعندما يدرك شيئاً يستحقّ العمل يطلق عليه بالعقل العملي، ومن المهمّ القول بأنّ هذا التصنيف لا ينطوي على أيّ نتيجة مهمّة، ولهذا عزوفنا عن الدخول في تفاصيله.

هل أنّ حسن وقبح الأفعال ومتعلّقاتها ذاتية؟

بدايةً نسأل: هل أنّ الحسن والقبح اللذين يستفادان من الدليل العقلي ذاتيان أم اعتباريان؟ بقول آخر، هل أنّ مقتضى الحسن والقبح هو ذات الفعل أي بما هو كائن والخصوصيات الكامنة فيه أم لا، في ذلك أقوال:

1 ـ يقول القدماء أنّ الحسن والقبح ذاتيان، يقول بهذا العضدي، وكذلك السيد داماد في السبع الشداد.

2 ـ مقتضى الحسن والقبح صفة ملازمة لذاته لا تنفكّ عنه.

3 ـ مقتضى القبح صفة لازمة لا تنفكّ عنه، بينما مقتضى الحسن هو ألاّ ينطوي على الصفة التي تقتضي القبح. ويقول بهذا

أبو الحسين وهو من المتكلمين المتأخرين: بالنسبة للقبح يلزم وجود صفة تقتضي القبح ويصطلح عليها الصفة المُقبِّحَة، ولكن لا يلزم للحسن الصفة المُحَسِّنَة، ويكفي أن يكون فاقداً للصفة المقبِّحة.

4 ـ أن يكون لمقتضى الحسن والقبح وجوه واعتبارات، وهو قول اختاره الجبّائي، حيث نفى الصفة الحقيقية للحسن والقبح، إذ يقول[1]:

حسن وقبح الأفعال صفات اعتبارية، وصفاتها النسبية التي تختلف باختلاف الاعتبارات، مثل ضرب الطفل، فهو حسن إذا كان للتأديب، وإذا كان عن ظلم فهو قبيح.

5 ـ يقول البعض، وهو مشهور الرأي لدى الشيعة، باختلاف صفة الحسن والقبح تبعاً لاختلاف الحالات، فأحياناً يكون ذاتياً، مثل حسن العدل وقبح الظلم وشكر المنعم، وأحياناً أخرى يكون اعتبارياً، مثل التأديب أو الإهانة التي ينطوي عليها الضرب.

قد يكون مقتضى الحسن أو القبح ذات الأفعال، أو الصفة اللازمة أو الوجوه والاعتبارات من قبيل الزمان والمكان والعلم والجهل وغيرها من الاعتبارات، ويقول بهذا الرأي طائفة من العلماء ومعظم علماء الشيعة.

فالشيخ الأنصاري يستعرض هذه الأقوال في «مطارح الأنظار»، ويذكر احتمالين للذاتية، ثم يخلص إلى أنّ هناك قولاً آخر وهو أنّ المصالح والمفاسد هي من الوجوه والاعتبارات، ليختم كلامه قائلاً:

---

(1) شرح التجريد، فاضل القوشجي، ص 328.

هذا هو الحقّ، ولعلّ هذا ما ذهب إليه الإمامية بأجمعهم على حسب ما يظهر منهم في موارد كلماتهم، ومطاوي تحقيقاتهم. . . كما صرّح بذلك الشيخ في العدّة، والعلاّمة في النهاية. وجماعة من متكلّمي الإمامية، كما لا يخفى على المتّتبع، لكن ينبغي أن نخصّص الوجوه والاعتبار بغير العلم والجهل المتعلقين بالصفة، إذ لولاه لزم الدور الباطل، فإنّ العلم بالقبح متأخر عنه (أي عن القبح) لكونه متعلّقاً به، فلو كان العلم متقدّماً عنه مؤثّراً في قبحه لزم التأثير المتأخّر في المتقدّم . . . [1]

يقول المحقّق القمّي:

إنّ الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه والاعتبارات، فتأثير الأشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوت الأشخاص والأزمان والأمكنة وحال العلم والجهل وغيره[2].

لكنّه لم يذكر الرأي الصريح للشيعة في هذه المسألة.

أمّا الشيخ المظفر فيقول[3]:

الحسن والقبح الذاتيان ثلاثة أقسام:

1 ـ ما كان علّة تامّة في التأثير، ويسمى الحسن والقبح فيه بالذاتيين مثل العدل والظلم، والعلم والجهل، فإنّ العدل بما هو عدل لا يكون إلاّ حسناً أبداً، أي أنّه متى ما صدق عنوان العدل فإنّه لابدّ من أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسناً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلاّ قبيحاً، أنّه متى ما صدق عنوان الظلم، فإنّ فاعله مذموم عندهم ويعد مسيئاً.

---

(1) «مطارح الأنظار»، ص 248.

(2) «القوانين المحكمة»، ج 2، ص 8.

(3) «أصول الفقه»، ج 1.

2 ـ ما فيه اقتضاء التأثير، ويسمّى هذا القسم بالعرضي، مثل الاحتفاء بالصديق وتكريمه أو احتقاره وإهانته، فالاحتفاء به وتكريمه في الظروف العادية أمر حسن يمدح عليه فاعله عند العقلاء، واحتقاره وإهانته في الظروف العادية أمر قبيح، وفاعله مذموم عند العقلاء.

ولكن في الوقت نفسه قد يكون الاحتفاء بالصديق أمراً قبيحاً وذلك عندما يريد العدوّ إيقاع الأذى والظلم به، فتعظيمه يوجب التعريف به، وهذا بخلاف العدل الذي قلنا عنه بأنه حسن بالذات، ولهذا من المحال أن يكون قبيحاً ومذموماً ما دام يصدق عليه عنوان العدل.

وكذلك قد تكون إهانة الصديق واحتقاره أحياناً أمراً حسناً يمدح العقلاء فاعله، وذلك عندما تكون منجاة له من قبضة العدو، ولكن من المحال أن يكون الظلم حسناً وممدوحاً.

3 ـ ما ليس فيها اقتضاء ولا علّية للحسن أو القبح، بل مجرّد فعل فاقد للتأثير لو خلّي ونفسه، ولكنّه يتقبّل العناوين الأخرى، فقد يأخذ عنواناً له علّية التأثير في الحسن فيكون حسناً، أو القبح فيكون قبيحاً، وذلك عندما يصدق عليه عنوان العدل أو الظلم، وأحياناً لا يصدق عليه أيّ من هذه العناوين، فيكون وجوده كعدمه وهو لا حسن ولا قبيح. مثلاً الضرب: إذا كان للتأديب كان حسناً ومن مصاديق العدل، أمّا إذا كان للانتقام فكان قبيحاً ومذموماً وهو ظلم، وإذا كان الضرب للجماد مثل ضرب الحجر بالسوط فهو عدم لا حسن ولا قبيح.

وعلى هذا، فالمراد بالعلّية في القسم الأول أنّ العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حدّ ذاته يكون محكوماً به لا من

جهة اندراجه تحت عنوان آخر، فلا يحتاج إلى واسطة في اتّصافه بأحدهما. ومعنى الاقتضاء أنّ العنوان لو خلّي وطبعه، يكون داخلاً فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. وليس المراد من العلّية والاقتضاء ما هو معروف من معناهما وهو التأثير والإيجاد، فمن البديهي أنّه لا علّية ولا اقتضاء لعناوين الأفعال في أحكام العقلاء إلاّ من باب علّية الموضوع لمحموله.

أقسام الحكم العقلي

لأحكام العقل أقسام عديدة هي:

الوجوب: وهو أن يدرك العقل حسن الفعل وصلاحه، وقبح تركه ومذموميّته.

المندوب أو المستحبّ: أن يدرك حسن الفعل وعدم قبح تركه.

الحرمة: إذا أدرك العقل حسن ترك الفعل وقبح فعله.

الكراهة: دركه لحسن ترك الفعل وعدم قبح فعله.

الإباحة: وهو تساوي حسن الفعل وقبحه

إذن، وعلى ضوء ما تقدّم، نرى أن الحكم العقلي يتضمّن جميع الأحكام التكليفية، واستحقاق الفاعل في كل قسم من هذه الأقسام المذكورة أعلاه للمدح أو الذمّ يتوقّف على اشتمال الفعل على مصلحة أكيدة أو مفسدة أكيدة، وهذا ما يعني الوجوب أو الحرمة، فالحسن الأكيد واجب كما أنّ القبح الأكيد حرام.

وبعبارة أوضح، إذا أدرك العقل حسن الفعل وصلاحه وأنّ فاعله يُمدَح عليه، أو إذا أدرك قبح الفعل وأنّ فيه مجلبة للمفسدة وفاعله يذمّ عليه، فأولى بالعقل في هذه الحالة أن يوجب الفعل الأوّل ويحرّم الفعل الثاني، وإن لم يرد فيه حكماً عن الشارع، فالفعل الأوّل ينطوي

على مصلحة مُلْزِمَة أو حسن مُلزِم، أي مصلحة وخير مؤكّدين، والثاني ينطوي على مفسدة مُلْزِمَة أو قبح مُلزِم، بمعنى مفسدة وقبح مؤكّدين. وحين ينتصف الحسن أو القبح، يكون الأوّل مستحبّاً عقلياً والثاني مكروهاً عقلياً، أمّا إذا انتفى الحسن والقبح أو تساوى الفعل مع الترك، فيكون مباحاً كاستشمام عطر زهرة.

إذن، كما وضح، فإنّ لحسن وقبح الأفعال والأشياء مدارج ومراتب، وتبعاً لميزان هذه المدارج وإدراك العقل لها انقسمت أحكام الفعل إلى خمسة.

بعض القائلين بالحكم العقلي أثبتوا أربعة من هذه الأحكام بالدليل العقلي، وفنّدوا الخامس وهو الإباحة، معلّلين ذلك بأنّ الحكم بتساوي حسن الفعل وقبحه أمر خارج عن دائرة العقل.

قاعدة الملازمة

ويطلق عليها أحياناً قاعدة تطابق حكم الشرع وحكم العقل على أساس قاعدتين تعدّان من القواعد الاختيارية، وهما مستنبطتان من الروايات التي تمجّد دور العقل والمدركات العقلية، والقاعدتان هما:

كلّ ما حَكَمَ بِهِ الشّرْع حَكَمَ بِهِ العَقْل

كلّ ما حَكَمَ بِهِ العَقْل حَكَمَ بِهِ الشّرْع

والعلّة في ذلك هو استناد جميع أحكام الله الشرعية منها والعقلية إلى مبدأ الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة، وأنّ للعقل القدرة على تشخيص ميزان تلك المصالح والمفاسد في الأفعال والأشياء[1]، وبالنتيجة فإنّ الإيمان بهاتين القاعدتين بديهية غير قابلة للإنكار.

---

(1) المقصود بالأشياء، متعلّقات الأفعال.

واستناداً إلى ما قيل في الدليل العقلي، فإنّ الملازمة بين حكم العقل والشرع هي النتيجة الحتمية المترتّبة على إثبات الدليل العقلي، أمّا عن المؤمنون بالحسن والقبح العقليين لكنّهم ينكرون الملازمة وهذه النتيجة، فهم يتخبّطون في تناقض واضح.

والظاهر أنّ هذا البحث قد استطال وتمدّد، وليس في الإطناب فائدة. فقط إشارة سريعة إلى آراء الشيخ الأنصاري والمحقّق القمّي حول الملازمة، وهي آراء تنطوي على أهمية كبيرة.

يقول الشيخ الأنصاري[1]:

يتبيّن من الدليل على ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بأنّه دليل قطعي، وليس من خبر الآحاد أو حتى خبر متواتر لفظي (لو افترضنا وجود خبر متواتر ينفي الملازمة) يستطيع مخالفة ذلك الدليل القطعي، وعلى هذا، يجب حمل ذلك الخبر إن وجد على أنّه خلاف الظاهر.

ويقول أيضاً في الموضوع نفسه، ولكن في مكان آخر من «المطارح»[2]:

أقسم بالله أن لا مجال لأحد لإنكار هذه الملازمة، بالله عليكم كيف لمن يدّعي العلم والفضل أن يحتجّ بهذه الحجج الواهية لإنكار الملازمة، وقد اجتمع جميع العدلية (الشيعة والمعتزلة) على حجّيتها؟

ويقصد بذلك الروايات التي استدلّ بها لنقض الملازمة، وأرى من المناسب أن أذكر بأنّي لن أردّ على الطعون أو الإشكالات المطروحة عدا واحدة من باب المثال، وذلك لضعفها ووهنها.

---

(1) «مطارح الأنظار»، ص 241 - 242.

(2) «مطارح الأنظار»، ص 241 و242.

بالنسبة للقاعدة الثانية للملازمة التي تقول: ما حكم به العقل حكم به الشرع، يرى الميرزا القمّي أن ثمّة تقريرين[1]:

التقرير الأول هو حكم العقل في ضوء حسن الأشياء وقبحها، مثلاً إذا كان الفعل ينطوي على مصلحة ملزمة أو مفسدة ملزمة وأكيدة، فإنّه (أي العقل) يحكم بالوجوب أو الحرمة، أو بالاستحباب أو الكراهة بالكمّ والنوع نفسه الذي يحقّق مراد الشارع، فيكون حكم الشارع.

الرأي الثاني، أنّ ما يحكم به العقل يتوافق مع أحكام الوحي التي أنزلها الله تعالى على نبيّه الكريم ﷺ، فبلّغ معظمها وسكت عن بعضها لمصلحة ما، لكن جميع تلك الأحكام (المبلَّغة وغير المبلّغة) محفوظة في خزائن علم أئمّة الهدى عليهم السلام، وأنّ الحكم العقلي وجوباً كان أم حرمة، مطابق لما موجود عند الأئمّة عليهم السلام إلاّ أنّه لم يُبَلَّغ. ثم يختم بحثه بعبارة: والأظهر هو التقرير الأول[2].

ونعتقد في ضوء هذه الملازمة، أنّه لو لم ينه الشارع عن الظلم ولم يأمر بردّ الأمانة، لكان العقل اهتدى إلى هذه النتيجة، وهي أنّ في الظلم مفسدة عظيمة فيحرّمها، وأنّ في ردّ الأمانة مصلحة كبيرة فيوجبها. وهذا الحكم العقلي بالوجوب والحرمة هو في إطار قاعدة الملازمة، بالإضافة إلى أنّه يستحقّ المدح والذمّ في الدنيا، فله أجر أو عذاب أخروي أيضاً[3].

من جهته، يطرح الشيخ الأنصاري عدّة وجوه محتملة[4] حول القاعدتين المذكورتين (كلّ ما حكم . . .):

(1) «القوانين المحكمة»، ج 2، ص 4.

(2) «القوانين المحكمة»، ج 2، ص 4.

(3) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(4) «مطارح الأنظار»، ص 238.

1 ـ أن يكون المقصود هو: أنّ ما حكم به العقل، يحكم الشرع بمثله، وينسجم هذا المعنى مع ما ذهب إليه الأصوليون، من أنّ بين العقل والشرع توافقاً وتطابقاً (حيث يصطلحون على الملازمة بين حكم العقل والشرع بالتطابق بينهما).

هذه القاعدة لها ظهور في تعدّد الحكم، حكم من العقل والحكم الآخر من الشرع، وبينهما تطابق، مع مائز واحد وهو أنّ أحدهما عقلي إرشادي والآخر شرعي. وعلى هذا الأساس، فإنّ في الحالات التي يحكم فيها العقل مستقلاً دون الاستعانة بالشرع، فإنّ ذلك يعني في الواقع حكمان وحاكمان.

2 ـ الوجه الثاني، ما حكم به العقل يحكم الشرع عينه، بعبارة أوضح، إنّ الشرع في أحكامه إنّما يمضي حكم العقل، ذلك أنّ للشرع حكماً آخر لكنّه حكم مماثل لحكم العقل، في هذه الحالة، يكون لدينا حاكمان، والحكم واحد، لأنّ العقل وحده الذي يحكم، بينما الشرع يمضيه.

3 ـ أمّا الوجه الثالث المحتمل للقاعدة المذكورة هو: أنّ حكم العقل هو عين ما حكم به الشرع، بمعنى أنّ العقل نبي الشرع، فكما أنّ حكم النبي المرسل هو حكم الشرع ولا اختلاف بينهما، بل أنّه الشرع بعينه، كذلك العقل فهو نبي في الباطن كالشرع، وعقل في الظاهر، ولذلك لا اختلاف بين حكم العقل وحكم الشرع، وأنّ حكم الشرع يقوم على العقل، لجهة أنّ العقل لسان الشريعة، وبذلك يكون حكمهما واحد وكذلك الحاكم.

ويختم الشيخ الأنصاري بحثه قائلاً:

أحياناً تطرح قاعدة الملازمة في جواب القائلين بصحة حكم العقل، عندما يسكت الشرع، ذلك أنّ بعض أهل السنّة يعتقدون بأنّه

من المحتمل أن يكون الشارع قد سكت عن بعض المسائل. كما تقدّم هذه القاعدة الجواب لمن يعتقد بأنّ حكم الشارع قد يخالف أحياناً حكم العقل، ويقول: لا تخلو مسألة من حكم للشرع فيها[1].

بعض الأدلّة على إثبات الملازمة

لقد أسهبنا في الحديث عن قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، ومع ذلك وللزيادة في التأكيد والتأييد نمرّ سريعاً على بعض الأدلّة في هذا الخصوص، يقول الشيخ الأعظم[2]:

الإجماع بنوعيه (المحصّل والمنقول) بل بأنواعه العديدة المحصّل والمنقول والبسيط والمركّب كلّها لها دلالة على الملازمة:

أ ـ الإجماع البسيط، يقول عنه الشيخ الطوسي في «عدّة الأصول»:

لا خلاف البتة في أنّ كلّ محظور عقلي، هو محظور شرعي.

وعبارة لا خلاف صورة أخرى لمفهوم الإجماع، فالشيخ الطوسي يرى وجود إجماع في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بالنسبة للمحرّمات، ويمكن أن يسري الإجماع على الواجبات إذا لم نقل بالفصل، والنتيجة هي انعقاد إجماع العلماء كافة على أنّ الأحكام العقلية هي أحكام شرعية أيضاً وهناك ملازمة بينهما.

ب ـ وجود إجماع مركّب أيضاً على ثبوت الملازمة، ويشرح الشيخ الأنصاري الإجماع المركّب بالقول:

يقول علماء الإسلام (وكذلك علماء الفرق والمسالك) في مسألة إدراك العقل للحسن والقبح بأحد قولين: هناك من يعتقدون بالإدراك

---

(1) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(2) المصدر نفسه، ص 245.

العقلي، وهؤلاء يؤمنون بالملازمة، وهناك من لا يعتقدون بالإدراك العقلي وبالتالي منكرون للملازمة. أمّا من خرج لنا بقول ثالث، وهو أن يقبل بالإدراك العقلي للحسن والقبح، ويطرح الملازمة، وهو ما لا يقبل به الإجماع المركّب، فإن من قال بهذا خالف إجماع علماء الإسلام، وقوله مردود عليه وباطل[1].

نقطة أخرى تثبت موضوع الملازمة وهي أنّ لفيفاً من العلماء يعتقدون بأنّ القول بالملازمة هو نتيجة للنـزاع بين القائلين بالدرك العقلي للحسن والقبح والمنكرين له، وقالوا أيضاً، أنّه يترتّب على القول بالحسن والقبح العقليين الأحكام الشرعية، وهؤلاء المنكرون للدرك العقلي للحسن والقبح لا يترتّب عليها شيء من هذا، ويقول الشيخ الأنصاري في بحث الملازمة العقلية:

إنّ المتأمّل في مطاوي كلمات الأصوليين ومجاري استدلالاتهم، والنتائج والثمرات المترتّبة على الاختلاف والعناوين المرتبطة، سيسلّم بصغرى الإدراك العقلي أي القول بالدرك العقلي للحسن والقبح، ولن تشتبه عليه ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع بأيّ حال[2].

مثال على نقض الملازمة والردّ عليه

لقد أشكل بعضهم على قاعدة الملازمة سعياً إلى دحضها ونقضها، من هذه الإشكالات أعرض على القارئ الكريم أمثلة نقلتها عن كتاب «مبادئ الفقه والأصول»[3]، مع ردودها:

---

(1) «مطارح الأنظار»، ص 245.

(2) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(3) «مبادئ الفقه والأصول»، الطبعة الحادية عشرة، ص 51.

يقول أحد هذه الإشكالات، ينطلق الصبي المراهق في أعماله وأقواله وملكاته وخصاله الحميدة من المصالح نفسها التي ينطلق منها الشخص البالغ في أعماله وأقواله . . .إلخ، وكذلك الجرائم التي يرتكبها ذلك الصبي تشتمل على المفسدة نفسها التي تشتمل عليها جرائم البالغ، وأنّ عقل المراهق يدرك هذه المصلحة والمفسدة والحسن والقبح كما يدركها عقل البالغ، لكنّا نرى أنّ الإسلام قد رفع التكليف عن الصبي حتى الذي يناهز البلوغ، ولا يعتبره مسؤولاً، فلا يثيبه على الصالحات كما لا يعاقبه على الموبقات، ولا يربطه أي حكم ملزم بالوجوب أو الحرمة، وعليه فلا ملازمة.

جواباً على ذلك نقول:

إذا كان الطفل المذكور يدرك الأحكام العقلية، كأن يعلم بأنّ الظلم حرام عقلياً، وأنّ ردّ الأمانة واجبة عقلياً، فإنّ أحكام الشرع تنطبق عليه كما تنطبق على الشخص البالغ، لكنّه عُفي عنه بفضل الله ومنّه، كذلك الحال بالنسبة لصغائر الذنوب، فالعفو عنه ثابت، وإن كان ذلك لا يشمل جميع الحالات. لنفرض مثلاً أنّ ذلك الطفل المراهق، وقبل ساعة من بلوغه، قام عن وعي وفهم كاملين بقتل نبيّ أو إمام عمداً، ففي العفو عن ذلك الطفل إشكال، هذا إذا لم يكن مخالفاً لقوانين العدالة[1].

وأخيراً، من يودّ الإطّلاع على الإشكالات المطروحة على قاعدة الملازمة، فليراجع كتاب «مطارح الأنظار» للمحقّق الأنصاري ليأخذ جوابه[2].

---

(1) «مطارح الأنظار»، ص 242.

(2) «الطبعة الحجرية»، ص 238 - 244.

هل أُبْلِغْنا بجميع الأحكام الشرعية؟

تقول الروايات: لكل فعل ومتعلّقه، ولو كان مثقال ذرة، حكماً من الله أبلغ به نبيّه ﷺ بواسطة الوحي، كما تقول الروايات بأنّ النبي الكريم ﷺ قام بإبلاغ جميع الأحكام إلى الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وهي محفوظة في خزائن علمهم، لكن لم تصل جميعها إلى الناس لأسباب عدّة منها عدم الحاجة إلى بعضها، أو تقيّةً من حكّام الجور، أو لأسباب أخرى.

وفي الواقع، لا نعجب من عدم وصول جميع الأحكام إلى المكلّفين أو إبداء المكابرة والعناد في هذا المجال، والقول بأنّه تمّ تبليغها جميعاً إلى الناس، على الرغم من استنباط المجتهد لبعض الأحكام من مطلقات الآيات والروايات وعموماتها.

جوابنا على هذه المبالغة والإفراط واضح للجميع، وهو: إذا كان باستطاعة المجتهد من خلال استفراغ الوسع استنباط حكم أي مسألة بمراجعة الكتاب والسنّة، واستخراجها من عموميات الكتاب ومطلقاتها، فلماذا إذن يتمسّك المجتهدون في كتبهم الفقهية ورسائلهم العملية بالأصول العملية من استصحاب وبراءة وغير ذلك، ومعلوم أنّ هذه الأصول هي لحالات الشك بالحكم الشرعي، أو افتقاد النصّ أي افتقاد الدليل من الكتاب والسنّة على الحكم أو إجماله.

وكفى بهذا دليلاً قاطعاً على افتقاد الكتاب والسنّة، إلى أدلّة بعض المسائل التي هي موضع حاجة المجتمع والأفراد، ولا يمكن الإجابة عن هذه المسائل بهذه البساطة والسطحية.

المقال السادس

المصالح المرسلة أو دليل المصلحة

في البدء، نطرح بعض المقدّمات التي لها صلة لصيقة بذي المقدمة، ليمكن استخراج ذي المقدّمة من مجموع تلك المقدّمات، ولكن في الوقت الذي نذكر فيه تلك المقدمات، نعرّج على موضوع المصلحة، محور بحثنا، وذلك لاستنباط الحكم الشرعي.

المقدمة الأولى:

المصالح المرسلة أو ما يسمّى دليل المصلحة، أو إن شئنا الدليل العقلي، جميعها مترادفات وأصلها واحد، أو هذا ما أعتقده، وذلك لأنّ الدليل العقلي يتناول موضوع الحسن والقبح العقليين، ودليل المصلحة يتناول المصلحة والمفسدة في أفعال العباد والأشياء من منظار العقل. فمن منّا لا يعرف أنّ المصلحة هي عين الحسن، والمفسدة عين القبح؟ هناك من العلماء من يرجعهما إلى أصل واحد، ومنهم العلامة محمد تقي الحكيم الذي يقول[1]:

(1) «الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، ص 372.

إنّ دليل المصلحة يرجع إلى صغرى حجّية دليل العقل، وهو ليس بدليل مستقل لذاته.

وفي مكان آخر من كتابه «الأصول العامة للفقه المقارن» يقول:

والقول بحجّيتها (أي بحجّية المصالح المرسلة) لا يجعلها دليلاً مستقلاً في مقابل دليل العقل، بل هي نفس ما عرضناه سابقاً في دليل العقل[1].

وهذا الكلام يعتبر دليل المصالح المرسلة عين الدليل العقلي.

يقول محمد أبو زهرة[2]:

يظهر إنّ كلمة الاستحسان في عرفه (أي في عرف الإمام الشافعي) وفي عرف الإمام مالك تشمل المصلحة المرسلة. فالإمام مالك عندما قال: الاستحسان تسعة أعشار العلم (علم الفقه)، كان يدخل المصلحة في عمومه، وهي (أي المصلحة) الجزء الأكبر من التسعة أعشار.

فقيه آخر من فقهاء أهل السنّة يقول عن المصلحة[3]:

وردت المصلحة والمفسدة في النصوص الإسلامية بألفاظ وكلمات مرادفة كالخير والشرّ، الخير للمصلحة والشرّ للمفسدة، أو المنفعة والمضرّة. فالمنفعة عين المصلحة والمضرّة عين المفسدة، أو الحسنة والسيّئة فالحسنة أو الحسن مصلحة والسيّئة مفسدة . . . .

وبعد ذكر هذه المترادفات يقول:

---

(1) المصدر نفسه، ص 403.

(2) «أصول الفقه»، دار الفكر، ص 272.

(3) «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، عزّ الدين بن عبد السلام، ج 1، ص 5.

فالمصالح كلّها خير ومنفعة وحسن وصلاح، كما أنّ المفاسد كلّها شرور ومضرّات وسيّئات وقبائح.

وهنا، يصرّح هذا الفقيه المشهور من أهل السنّة بأنّ الحسن والقبح العقليين اللذين ورد بحثهما في الدليل العقلي، يمثّلان عين المصلحة والمفسدة، وهما موضع عناية الأصوليين في دليل المصلحة.

ويضيف[1]:

في القرآن الكريم غالباً ما ورد استعمال لفظة «الحسنات» و«السيّئات» كمرادفين لـ«المصالح» و«المفاسد».

واستناداً إلى قول هذا الفقيه المشهور، يكون معنى المصلحة والمفسدة هو بالضبط الحسن والقبح، وهذا يوضّح بجلاء أنّ الدليل العقلي الذي تعتقد الشيعة الإمامية أنّه من خلاله، وفي إطار الإدراك العقلي لحسن وقبح الأفعال ومتعلّقات الأفعال (الأشياء)، يمكن الوصول إلى الحكم الشرعي، وهو نفسه الإدراك العقلي للمصلحة والمفسدة للأفعال والأشياء الموجود في دليل المصالح المرسلة الذي يتحدّث عنه علماء أهل السنّة.

المقدّمة الثانية:

من البدهي أنّه ليس بمقدور أيّ مصلحة نسخ نصّ شرعي كليّاً، وهذا أمر مسلّم به ومفروغ منه عند الفريقين من الإمامية وأهل السنّة، وهو موضع إجماع جميع علمائهم وفقهائهم.

وتشذّ عن ذلك قلّة من المتقدّمين من أمثال الطوفي الحنبلي، ومن المتأخّرين الأستاذ محمد معروف الدواليبي من علماء أهل السنّة،

---

(1) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

الذين يرون تقدّم المصلحة على النصّ، وينسب هذا التقدّم بطبيعة الحال إلى المصالح المرسلة، حيث يمكن في إطارها نسخ نصّ من الكتاب أو السنّة بحسب قولهم.

المقدّمة الثالثة:

في مبحث الدليل العقلي، وتحت عنوان « هل أنّ حسن وقبح الأفعال ومتعلّقاتها ذاتية؟»، ذكرنا خمسة أقوال، يمكن الاستناد إليها بالضبط، وقد أوردناها جميعها تحت عنوان «هل أنّ المصلحة والمفسدة ذاتية أم اعتبارية؟». وعلى رأي العلماء «الكلام الكلام»، ما قلناه هناك نعيده هنا، حرفاً بحرف، وأهمّ تلك الأقوال هو: هل أنّ المصلحة والمفسدة أمران حقيقيان وذاتيان كامنان في جوهر الأشياء، مثل الخمر على سبيل المثال، حيث أنّ في ذاتها الضرر والمفسدة؟ أم أنّ المصالح والمفاسد ليست ذاتية بل هي في الوجوه والاعتبارات التي تنساق إليها الأشياء فتحصل عندئذٍ المصلحة أو المفسدة، ومن ثمّ تتّخذ الحكم المناسب؟ هذه الوجوه والاعتبارات هي من قبيل تباين الأشخاص والأزمنة والأمكنة وحالات العلم والجهل والأغراض المختلفة المترتّبة على الفعل الاختياري للمكلّف، وما شابه من هذه الشروط التي تحيط بالأفعال والأشياء.

بالنسبة للأقوال الخمسة التي ذكرت بالتفصيل في مبحث الدليل العقلي، لا بأس من التذكير هنا برأي الإمامية، حيث يرى معظم علمائهم أنّ الحسن والقبح أو المصلحة والمفسدة تكون ذاتية أحياناً، وترجع إلى الوجوه والاعتبارات المختلفة في أحيان أخرى. فليراجع مبحث «هل أنّ حسن وقبح الأفعال ومتعلّقاتها ذاتية؟».

المقدّمة الرابعة:

إنّ الأحكام تتبع المصالح أو المفاسد، فحينما يكون في الفعل

مصلحة أكيدة وملزمة يكون واجباً، وإذا كانت فيه مفسدة أكيدة وملزمة يكون محرّماً، وإذا احتوى على كليهما، أي المصلحة والمفسدة، فذلك يكون على عدّة أوجه: أن ترجح المصلحة وتصبح أكيدة ملزمة فيكون الفعل واجباً، أو ترجح المصلحة لكن لا تكون ملزمة فيكون الفعل مستحبّاً.

وفي رجحان المفسدة وجوه أيضاً: أن ترجّح المفسدة وتكون ملزمة فيكون الفعل حراماً، أو ترجّح ولكن من دون إلزام، فيكون الفعل مكروهاً. أمّا إذا تساوت المصلحة والمفسدة، فيكون الفعل مباحاً. وبالنسبة للفعل الواجب (وجود المصلحة الأكيدة)، والفعل الحرام (وجود المفسدة الأكيدة)، هناك قاعدتان توافرتا على الحجّية والاعتبار لدى الكثير من علماء أهل السنّة، نعرض لهما نصّاً:

كل ما تأكّدت فيه المصلحة فهو مطلوب.

وكل ما تأكّدت فيه المفسدة فهو مرفوض.

في ضوء ما تقدّم نقول، إنّه في الحالات التي سكت الشارع عن الحكم، أو أنّ الحكم لم يصل إلينا، فإنّ العقل يستنبط نوع الحكم وجوباً أو حرمة أو استحباباً أو كراهة أو إباحة، تبعاً لإدراكه مستوى المصلحة أو المفسدة التي ينطوي عليها الفعل.

المقدّمة الخامسة:

نبذة تاريخية عن دليل المصلحة في الأحكام الشرعية:

إذا تتبّعنا تاريخ اللجوء إلى المصلحة لاستنباط الحكم الشرعي سنجد إنّ هذه المسألة ترقى إلى عهد الصحابة، حيث تمثّلت في تدوين القرآن وجمع المصاحف وترتيبه على إحدى لهجات قريش وحرق المصاحف الأخرى التي كانت تتضمّن اللهجات الأخرى، وكل ذلك تمّ بالاستناد إلى دليل المصلحة.

ألحّت ظروف الفتوحات الإسلامية واتّساع رقعة الدولة الإسلامية التي ضمّت خليطاً من العرب والعجم وسائر الملل والأمم الأخرى، وقد كان لكل منها شرعة ونهج في الحياة، ألحّت على الخليفة الثاني أن يعمل بدليل المصلحة طيلة فترة خلافته، ويعتبر بذلك أوّل من فتح هذا الباب على مصراعيه. وكانت سياسة الدولة آنذاك تقتضي العمل في ظل هذه القاعدة، واستنباط أحكام جديدة مسايرة للتحوّلات والتطوّرات المتلاحقة في أرجاء الدولة الإسلامية الشاسعة، وذلك كلّه كان في سبيل صيانة بيضة الإسلام من حوادث الزمان.

يقول السيوطي في «تاريخ الخلفاء»:

لقد قام الخليفة الثاني بكثير من الأعمال غير المعهودة من قبل مستنداً إلى دليل المصلحة، من جملتها اعتماده التاريخ الهجري، وتأسيسه لبيت المال، وإنشائه الدواوين في الدولة الإسلامية، بالإضافة إلى كونه أول حاكم إسلامي يستخدم قوّات الحراسة الليلية المسمّاة بالعسس ونشر المحسبة أو المحتسبة وهم أفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان قد امتنع عن توزيع الأراضي المفتوحة على مجاهدي الإسلام خلافاً لمشورة الصحابة، بل فرض الخراج عليها[1]، كما كان أول من أسقط سهم المؤلّفة قلوبهم من الزكاة، معتبراً إيّاها إتاوة للعدو، وكان يقول: لقد كان يعطيكم رسول الله والإسلام يومئذ

---

(1) وعندما اعترض عليه الصحابة بأنّه يعرض عن سنّة رسول الله (ص) في عدم تقسيم الأراضي المفتوحة على الفاتحين، أجابهم برد ينمّ عن استدلال ومصلحة: بأنّ الفتوحات واسعة فلا يمكن مقارنتها بفتوحات صدر الإسلام، وأضاف: لا أقسّم تلك الأراضي على المجاهدين لأمرين، الأول لأنّهم لا خبرة لهم بأمور الزراعة، وسيحيلون خضرة الأراضي إلى يباب وخراب، الثاني عندما توزّع هذه الأراضي الشاسعة على المجاهدين والفاتحين سيصبحون من الأشراف، وينعم عيشهم وسيفتنون بالدنيا وملذّاتها. حينها لن يستطيعوا النهوض بأعباء الجهاد ضدّ الكفّار، وفي هذا خطر عظيم على مستقبل الإسلام والمسلمين.

ضعيف، وأمّا الآن فقد أعزّ الله الإسلام فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. وكان أوّل من بنى السجون في الإسلام وضرب الدرهم والدينار، وغير ذلك الكثير من الأعمال التي قامت على دليل المصلحة. فإدارة البلاد وحكم الناس والسياسة كلّها أمور تقوم على المصالح، فلماذا لا تكون إذن حجّة، يقول ابن عقيل أحد فقهاء أهل السنّة:

السياسة كل فعل يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي[1].

قامت الحكومات الإسلامية بأعمال كثيرة من خلال توظيفها لدليل المصالح العامة، وقد جاء شرح تلك الأعمال في كتب التاريخ المختلفة، من جملتها مسألة التترّس: لنفترض مثلاً أنّ الكفّار تترّسوا بجماعة من أسارى المسلمين: فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين وبضمنهم الأسارى أيضاً، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلمين أبرياء لا ذنب لهم. وهنا الضرورة والمصلحة تقتضي رمي الترس والحملة على الكفار، حتى وإن كان في ذلك قتل الأسارى من المسلمين.

مثال آخر وهو جباية الضرائب من المسلمين، وهي ضرورة تقتضيها المصالح في البلاد الإسلامية.

وطالما أدّى المسلمون ما وجب عليهم من حقوق الزكاة والخُمس لإدارة الدولة الإسلامية فليس من حقّ الدولة التصرّف في أموالهم، ولكن أحياناً تقتضي المصالح العامة أن تجبي الدولة، مضافاً إلى الحقوق الواجبة المذكورة في القوانين، مبالغ أخرى كضرائب ومكوس وغير ذلك، وكل ذلك على قاعدة المصلحة وليس شيئاً آخر.

(1) «علم أصول الفقه»، الخلاّف»، الطبعة التاسعة، ص 86.

يرى جماعة من كبار الفقهاء أنّ شارب الخمر في عصر الرسول الكريم ﷺ كان يعزّر لعدم تشريع حدّ شرب الخمر آنذاك، وكان ذلك التعزير بحسب الزمان والمكان والمصلحة وشأن الشارب ومقامه، وقد جاء في الروايات أنّه كان يؤتى بشارب الخمر المدان، ويضرب باليد أو بسعفة نخل وأحياناً بالثوب أو بالنعلين أو بالألواح الخشبية والعظم أو بالحجر. وفي رواية أخرى أنّ الرسول الكريم ﷺ أمر بضرب شارب الخمر بسعفتين حوالي 40 ضربة، وروي عن ابن عباس أنّه ﷺ لم يشرّع حدّاً معيّناً لشارب الخمر، وفي عهد الخليفة عمر اقتضت المصلحة أن يكون الحدّ 40 جلدة، لكنّ الخليفة زادها إلى 80 جلدة، وذلك بعد أن شاور الإمام علي عليه السلام والصحابة، حيث قارنها الإمام بحدّ القذف والافتراء، فأشار بهذا المقدار وذلك بقوله:

من شرب سَكِرَ، ومن سَكِرَ هذى ومن هذى افترى، قال الله تعالى في حدّ المفتري: الذين يرمون . . . إلخ.

كما أنّ مسألة المشورة التي أوصى بها الإسلام، لا تعني سوى العمل بدليل المصلحة، هذا بالإضافة إلى العديد من الحالات التي لم ينزل نصّ وحُكم بها بالاستناد إلى دليل المصلحة.

المقدّمة السادسة

لقد كان مبدأ التطوّر والتجدّد على الدوام مدار اهتمام ودراسة جميع علماء الاجتماع، ابتداءً من ابن خلدون عالم الاجتماع الإسلامي الشهير إلى العالم الغربي دوركهايم. وجميع علماء الاجتماع في الشرق والغرب يؤكّدون أنّ المجتمع الإنساني يتميّز بالتجدّد والحركة، ولا يتوقّف عن التطوّر أبداً، بل أنّ التحوّل والتطوّر هما سنّة البشرية والقانون الأزلي للطبيعة.

إنّ المجتمعات بتأثّرها بهذا القانون تدفع بالهياكل الإجتماعية إلى

الإمام في حركة ديناميكية متجدّدة لتخلّف وراءها المتحجّرين والمتجمّدين، وقاطعة أي صلة بهم، ذلك أنّ المتحجّرين هم بمثابة سدّ يعيق حركة تطوّر المجتمع وسيره التصاعدي.

لا شكّ في إنّ مصدر الدين هو الوحي الإلهي، وهو في تنظيمه لطبيعة العلاقة بين الإنسان وخالقه يستند إلى سلسلة من القوانين الثابتة التي لا تتغيّر. لكنّ الأمر يختلف في مسائل العرف والعلاقات الإنسانية والمعاملات، حيث أنّه يمثّل في هذه الحالة مؤسسة اجتماعية تسير على إيقاع حركة المجتمع إلى الإمام، وأيّ قصور أو تباطؤ منه في مواكبة هذه الحركة، وتخلّفه عن مسيرة التقدّم الاجتماعي، سيجعل منه عقبة أمام ارتقاء المجتمع، ولن ينهض بمسؤوليّاته كاملة.

لقد قيّض للدين الإسلامي أن يكون مع المجتمع إلى يوم البعث بل قائداً له، وأن يرتبط بهذا العالم المادّي برباط متين، ويكون حاضراً بقوة في الزمان والمكان، ليلبّي حاجات المجتمع ومتطلّباته بالاستعانة بعرف العقلاء والدليل العقلي والمصلحة، وأن يواكب المستجدّات التي تعرض للناس بقوّة واقتدار.

إنّ ابتلاء أيّ دين وشريعة أو أي فقه وقانون، بآفة الجمود والتحجّر، ستؤدّي به إلى التخلّف عن ركب الأمّة لا محالة، والانقطاع عن المجتمع. ولا شكّ في أنّ انقطاع الدين عن المجتمع سيحرمه من الدور الريادي ويقعد به عن اللحاق بالمسيرة، وهذا ما آلت إليه الأديان في المجتمعات والأمم السالفة، التي تخلّفت عن ركب المجتمع، فنسخت وتجمّدت، وتبوّأت مواقعها في ذاكرة التاريخ. من هنا نرى أهميّة الحفاظ على حيويّة الدين وتجدّدية الفقه، ليضطلعا بمسؤولياتهما، ويهيّئا المقوّمات الضرورية لقيادة المجتمع المتعطّش إلى الإصلاحات الفقهية.

إنّ الشؤون اليومية في الحياة العادية للفرد والمجتمع هي موضوعة علم الفقه، وما أكثر تلك الشؤون التي ينتظر مجتمعنا الثوري إنجازها، ومعظمها ذات طابع سياسي واجتماعي، لكن الشيء المؤسف هو أنّ الفقه لم يتمكّن بعد من تشريع القوانين التي تستجيب لجميع تلك الحاجات، والسبب في هذا يعود إلى أنّنا لا نزال بعيدين عن توظيف بعض منابع الفقه والاستفادة منها إلى أقصى مدى. كما أنّنا لم نستنطق الفقه بعد لاستحصال الأجوبة على كثير من المسائل العالقة، وفي هذا الموضوع يقول الشيخ محمد جواد مغنية:

«عندما كنت رئيساً للمحكمة الشرعية، كانت تصلني أسئلة شرعية كثيرة تبحث لها عن أحكام شرعية، آنذاك، اعتقدت أنّ باستطاعتي استنباط الأحكام الشرعية لجميع تلك الأسئلة عبر الرجوع إلى الكتب الفقهية ومنها كتاب «جواهر الكلام»، وهو موسوعة فقهية كبرى، لكنّي لم أكن أجد ضالّتي في كثير من الأحيان، وخاصة في الحالات التي سكت الشارع فيها، أو أنّ الحكم موجود لكن لم يصلنا».

في عالمنا اليوم، وفي بلاد الغرب على وجه الخصوص، جرت دراسات وبحوث كثيرة على المسائل المبتلاة، فتراكمت لديهم خبرات وتجارب هائلة في هذا المجال، وكان من مظاهر ذلك إصدار تشريعات وقوانين محكمة ومنضبطة، من جملتها تلك المتّصلة بالحقوق البحرية وحقوق الجرف القاري، وقوانين الاتصالات والقوانين الدولية والقوانين الاقتصادية وتلك المتعلّقة بالسياسة والحكم، وآلاف القوانين والتشريعات التي لم يعرف فقهنا وللأسف الشديد طريقه إليها، أو أنّه لم تطرح دراسات ذات شأن فيها. لذلك فإنّ الضرورة تلحّ على العمل بأسرع ما يمكن للولوج إلى قلب هذه القضايا بالاستعانة بالدليل العقلي، لننفض أيدينا من القوانين الاستعمارية الجائرة.

من نافلة القول أن نذكر أنّه من المحال استنباط قوانين وتشريعات هذه الموضوعات بالرجوع إلى الأصول العملية، لذلك ليس من خيار أمامنا سوى اللجوء إلى دليل العقل والمصلحة والعرف، لنستخرج القوانين التي ترضي الله والضمير، وعلاوة على ما قيل عن الحاجة إلى هذه القوانين والتشريعات، وأنّ الدول الكبرى قد حسمت أمرها وشرّعت القوانين التي تحتاجها، فإنّ هناك الحوادث والوقائع اليومية المتلاحقة في مسيرة المجتمعات الإنسانية التي يتطلّب كل منها الجواب الشافي، وهنا تبرز أهميّة دليل الانسداد والعمل به، والذي تناولناه في باب سابق فليراجعه القارئ الكريم إن شاء.

المقدّمة السابعة:

فيما يلي نعرض على العلماء الأفاضل فهرساً بالقواعد الكلية والمبادئ الرئيسية التي تشكّل البنية التحتية لتشريعات الأديان السماوية والقوانين الوضعية العالمية، وقواعد العرف، والدليل العقلي، ودليل المصلحة:

قاعدة لا ضرر ولا ضرار، قاعدة نفي العسر والحرج، قاعدة سهولة وسماحة التشريعات الإسلامية، مبدأ الحرية، حفظ المصالح الخمس وهي:

1 ـ حفظ النفس.

2 ـ حفظ العقل.

3 ـ حفظ الدين والعقيدة.

4 ـ حفظ العرض.

5 ـ حفظ المال، احترام آراء الآخرين، الوفاء بالعهد، حفظ نظام البلاد، التدابير اللازمة كالعقوبة وغيرها ضدّ المجرم والجاني،

التعويض عن الأضرار، عدم الخيانة والغش، إباحة الطيّبات وتحريم الخبائث، مراعاة العقل والعدالة والمصلحة ودفع المفسدة، الأخذ بعرف العقلاء، محاربة الأعراف والتقاليد الفاسدة، إنهاء العداوات بالطرق السلمية إن كان ذلك ممكناً، أو بالقوة على أسس الحقّ والعدل، المساواة بين الناس. بالإضافة إلى أسس ومبادئ أخرى من هذا القبيل تؤمّن حاجات الإنسان الملحّة، وهي موضع تسالم العقلاء ولا ينكرها عاقل. وممّا لا شكّ فيه أنّ الاهتمام بهذه المبادئ والقواعد تشحذ همم الإنسان على إدراك الحسن والقبح العقليين، والمصلحة والمفسدة العقلية.

إنّ جميع الأديان السماوية، فضلاً عن الحقوقييّن والمشرّعين الوضعييّن، منذ حمورابي ومروراً بمونتسكيو وبنتام وكانت، وبصورة عامة جميع العقلاء ومفكّري العالم، يؤمنون بهذه الأصول والمبادئ العامّة كأسس تحقّق نظام المجتمعات وتؤمّن بقاءها، وهي صحيحة ومعتبرة، وأيّ مصلحة تدخل ضمن دائرة هذه الأصول العامة، هي مصلحة عقلائية معتبرة يمكن إدراكها بسهولة ويسر، وتدخل في دائرة الأحكام الشرعية.

في حياة الفقهاء والأصوليين عبارات من قبيل روح الإسلام والمذاق الفقهي أو مذاق الشريعة أو مشرب الدين أو شمّ الفقاهة، وغيرها من العبارات، التي يستندون إليها في استنباط آرائهم أو فتاواهم أو يستدلّون بها لفتاواهم، ومرادهم من هذه العبارات صيانة تلك القواعد والأصول الأساسية للإسلام، والقيم المشتركة التي يؤمن بها جميع العقلاء والمفكّرين والمسؤولين عن أرواح البشرية أفراداً ومجتمعات.

تلك الأسس جميعاً تشكل دلائل المصالح، وكل قانون أو تشريع

يضع نصب عينيه صيانة هذه الأسس لا شك في أنه موضع حجّية واعتبار. وكل ما من شأنه محاربة هذه الأسس يعتبر مفاسد باطلة، تفتقد إلى الاعتبار ولا طائل من ورائها مطلقاً.

المقدّمة الثامنة:

عندما نحاول تطبيق الأسس والمبادئ المشار إليها بين أفراد المجتمع فرداً فرداً، فلا بدّ من حصول نزاعات واختلافات وتصارع في الرؤى. حتى على مستوى الفرد، نجد أحياناً أنّ عملاً ما يشكّل في ظروف وشروط معيّنة مصلحة له، والعمل نفسه يكون مفسدة في شروط أخرى مغايرة، فما بالك بقانون ينطوي على مصالح معيّنة لأفراد وفئات معيّنة، وعلى مفاسد لأفراد وفئات أخرى، لكنّ المهمّ هو أن يحمل القانون نفعاً عامّاً ويؤمّن مصالح المجموع.

تشكّل مسألة تنازع المصالح والمفاسد هاجساً كبيراً بالنسبة للمشرّع أو الخبير في المسائل القانونية، ذلك أنّ تغيّر المصالح والمفاسد وميزان كل منهما مسألة في غاية الدقّة والتعقيد، وهي متداخلة ومتشابكة مع بعضها البعض إلى الحدّ الذي أصبحت معه تستقطب اهتمام المفكّرين والمشرّعين والمجتهدين على حدّ سواء. من أمثلة هذا التنازع اجتماع الأمر والنهي، والأمر بالشيء الذي يقتضي النهي عن ضدّه، ومسائل من هذا القبيل يزخر بها علم أصول الفقه وقد تدارك لها جهابذة القانون والحقوق بحلول إعجازية من علم أصول الفقه، الأمر الذي وضع التشريع الوضعي أمام مشكلات كثيرة.

إنّ النهج العام لخبراء القوانين الوضعية عند تعارض المصالح والمفاسد، هو تقديم المسائل التي تغلب المصلحة فيها على المفسدة، وذلك بدفع الضرر الكبير بالقليل، ودفع الأفسد بالفاسد، ولكن مع ذلك فإنّ تشخيص حدود وموازين كل من المصلحة والمفسدة بدقّة يتطلّب نفاذ بصيرة وسداد رأي. ولا ينهض لهذه المسؤولية الخطيرة إلاّ

أصحاب العلم من العلماء الأعلام والمؤسّسين الفطاحل من أمثال الشيخ الطوسي، والمحقّق الحلّي، والمحقّق الأردبيلي، والمحقّق الفيض، والمحقّق السبزواري وغيرهم من أساطين العلم الذين استطاعوا تشخيص المصالح والمفاسد المعقّدة في تشابكها واختلاطها، وفرزها عن بعضها البعض، وقدّموا إلى المجتمعات الإسلامية الفتاوى المعقولة والسديدة والمنسجمة مع مسيرة التطوّر الإنساني، كيف لا وقد استطاعوا بفكرهم الثاقب تشخيص مواضع الخلل، وتحديد المصالح والمفاسد، ومن ثمّ تقديم الأحكام المفيدة بالاستناد إلى المعايير العلمية والظنّية القويّة، فساهموا في حل أعقد المشاكل المستعصية آنذاك.

المقدّمة التاسعة:

ما أن يتمّ الحديث عن الدلائل العقلية أو العرف أو بناء العقلاء، ينبري جماعة من الأصوليين إلى توجيه النقد والإشكال، قائلين بأنّ هذه الدلائل لا توجب القطع بالحكم الشرعي. فبالنسبة للدليل العقلي نراهم مثلاً يشترطون القطع في جميع المسائل، في الملازمة والحسن والقبح، وبملاك المصلحة والمفسدة بالنسبة للمصالح المرسلة، وباتّصال العرف بزمن الشارع وعدم ردع الشارع له... إلخ، وهم يعلمون علم اليقين باستحالة إثبات القطع بالنسبة لهذه الحالات. ونحن نقول لهؤلاء: أين دليلكم القطعي (بالمعنى الدقيق للكلمة) لتطلبوا القطع والجزم في هذه الحالات؟

يفنّد الشاطبي وهو من أصوليّي المذهب المالكي في القرن السابع وجود أيّ دليل قطعي جازم في هذا المجال، ويردّ على بعض القائلين بذلك بقوله[1]:

---

(1) الشاطبي، «الموافقات»، المكتبة التجارية، مصر، ج 2، ص 50.

يقول بعض علماء الأصول:

إذا نظرنا في الأدلّة القطعية الشرعية ومحّصناها، ينقلب القطع إلى ظنّ، بمعنى أنّ لا دليل قطعي على حكم شرعي أبداً، فجميعها ظنّية. إنّ الذي يقول بعدم وجود قطع في أحكام الشريعة إنّما يستدلّ على ذلك من أنّ التمسّك بالدلائل النقلية حتى المتواترة موقوفة على إعمال عشر مقدّمات وجميعها ظنّية، والموقوف على الظنّي لا يكون إلاّ ظنّياً.

ثم يستعرض المقدّمات الظنّية العشر وهي:

الدلائل النقلية موقوفة على: نقل كلمات وآراء علماء النحو، أصل عدم الاشتراك، أصل الحقيقة أو عدم المجاز، أصل عدم النقل الشرعي أو العادي، أصل عدم التقدير، أصل عدم التخصيص للعام، أصل عدم التقييد للمطلق، أصل عدم النسخ، أصل عدم التقديم والتأخير، أصل عدم المعارض العقلي. وبما أنّ جميع هذه المقدّمات أصول لفظية ظنّية، فلا يحصل منها القطع والجزم، والنتيجة أنّ جميع الدلائل اللفظية مظنونة.

من كل ما قيل نصل إلى أنّه في عالم اليوم حيث لا علم يقيني ولا حيلة للعلماء سوى إتّباع الظنّ في الحكم، من غير المعقول تعطيل الفقه والفتيا بحجّة عدم وجود دليل علمي قطعي، أو الرجوع إلى الأصول العلمية والعمل بالاحتياط وتجنّب الكثير من المسائل، فذلك كلّه يصيب الإسلام في الصميم، ويضع المجتمعات الإسلامية في مهبّ الريح، وهو أمر واضح للجميع. خلاصة القول، أنّ علماء الفقه والحقوق يقفون على مفترق طرق مصيري وخطير:

طريق يؤدّي إلى الدليل العقلي ودليل المصلحة وبناء العقلاء وإدراك حسن وقبح الأشياء ولو بالظنّ، والوصول إلى الحكم

المناسب، وإنقاذ المجتمع الحائر والمضطرب الذي ينتظر التشريعات والفتاوى التي تنجيه من حيرته وعدم ثقته بالفقه والدين، ولا شكّ في أنّ اختيار هذا الطريق في هذه المرحلة الخطيرة من عمر الإسلام والمسلمين سيكون ضمانة ضدّ الأخطار المحدقة بالأمّة واسترجاع ثقة الناس بدينهم وفقههم.

أمّا الطريق الآخر فهو الانصراف عن الإفتاء والتشريع كليّة، والتعلّل بظنّية الأدلّة، وترك المجتمع الذي ينتظر الحلول العاجلة لمشاكله يواجه مصيره، وإدخال اليأس والإحباط في نفوس الناس، واستجداء القوانين والتشريعات من الأجانب، والعمل بها بكل ما تحمل من سلبيات ومثالب.

أنتم، يا أصحاب العقول والفكر، بالله عليكم أيّ طريق تختارون؟ أيّهما أنسب لمجتمعاتنا وظروفنا؟ أيّ طريق يستجيب لأمر الله والرسول والأئمة الأطهار؟

المقدّمة العاشرة:

إنّ مسألة تشخيص المصلحة ليست بالمهمّة السهلة، ومن العبث أن يضطلع بها من ليس بكفء، لأنّ في ذلك ضياعهم وضياع الخلائق من ورائهم.

إنّها مهمّة المجتهدين وأهل الخبرة والاختصاص في المسائل الحقوقية والقانونية. فالعلم بالمصلحة والمفسدة وتشخيص ميزان كل منهما والإفتاء بحسبهما، من المسائل النظرية والمهمّة للغاية. ولهذا لا ينبغي لغير الفحول من ذوي الخبرة والمراس في علوم الفقه والحقوق الإسلامية التصدّي لهذه المهمّة. وباختصار إنّ تشخيص المصلحة هي مهمّة المجتهدين المؤسّسين للمدارس الاجتهادية والمناهج الفقهية، المؤسّسين عن صدق وحقيقة لا عن إدّعاء ومبالغة، ليستفرغوا وسعهم

في أنواع المصالح والمفاسد بغية الوصول إلى الحكم الشرعي وصياغة التشريعات والقوانين.

إنّها مهمّة شاقّة ومصيرية خصوصاً في هذه المرحلة التاريخية الحسّاسة، حيث يتربّص الأعداء بفقهنا، ويوجّهون سهام نقدهم وحقدهم إلى مدرستنا، فلينهض علماء المذهب ولينفضوا عنهم غبار السكون والجمود، ويقتفوا أثر الشيخين العظيمين المفيد والطوسي ومن جاء بعدهما من فطاحل الفقه وأعمدة الاجتهاد مثل المحقّق الأردبيلي والمحقّق الفيض والمحقّق السبزواري، أعلام الفقه الإمامي المتجدّد، إنّ هؤلاء الفقهاء العظام، وإن كانوا لم يتطرّقوا إلى دليل المصلحة، إلاّ أنّه حاضر في فقههم الاجتهادي بكلّ ما له من تأثير وخصوصيّات، ومن هنا نلمس الانسجام والتوافق الذي يمتاز به فقههم مع المجتمعات خصوصاً المجتمعات الإسلامية. لقد تميّز هؤلاء الفقهاء العظام باستقلاليّة نهجهم الفقهي عمّن سبقهم من أعلام المذهب، وبذلك وضعوا أمام الفقهاء والباحثين في الحقوق الإسلامية نهجاً متمايزاً ومتميّزاً. إنّهم بنهجهم هذا أعطوا درساً بليغاً للفقهاء المتأخرين ليستيقظوا من جمودهم، ويتدبّروا كيف تمكّن أولئك الفقهاء العظام استنباط ذلك النهج المتجدّد الخلاّق من خلال استنطاق المنابع والمصادر الفقهية المتاحة للجميع، ذلك النهج المنسجم مع حركة المجتمع وتطوّره، وفي الوقت نفسه الميسّر والخالي من كل تعقيد.

المقدّمة الحادية عشرة:

اختلفت المذاهب الإسلامية على حجّية المصالح المرسلة واعتبارها، وتركّزت محاور الاختلاف حول النقاط التالية:

1 ـ أنكرت بعض المذاهب مثل المذهب الظاهري، هذا الدليل ولم تر له أي حجّية على الإطلاق، معتبرة أنّه يفتح أبواب الهوى والميل أمام الناس، وفي هذا قالوا:

لا دليل عندنا على حجّية المصالح المرسلة، والأخذ به هو عمل بالرأي الشخصي واجتهاد منهى عنه في الأحاديث[1].

2 ـ جماعة أخرى من الفقهاء المتقدّمين والمتأخرين[2] غالوا في بيان حجّيته وتجاوزوا الحدّ المعقول، لدرجة أنّهم جعلوه أحياناً ناسخاً للنصّ الشرعي من الكتاب والسنّة، معتبرين أنّ دليل المصلحة من القوّة بحيث يمكنه نسخ نصّ شرعي. ويضيف هؤلاء: هذه من مزايا الإسلام لجهة أنّه دين خالد، ولذلك عليه أن يتعاطى مع جميع الأزمنة والأمكنة المختلفة في إطار المصلحة والمفسدة، وأن ينسخ حكماً حينما تنتفي المصلحة التي شرّع من أجلها، واستبداله بحكم آخر يؤمّن المصلحة الجديدة. والخلاصة أنّ تعاقب الأزمان وتطوّر المجتمعات الإنسانية، يستلزمان تغيّر الأحكام التي كانت تنطوي على مصالح ومنافع وقت تشريعها، لكنّها تحوّلت مع تحوّل العصر والزمان إلى مفسدة وضرر على الفرد والمجتمع، فبصورة عامة، مراعاة المصالح إثباتاً ورعاية المفاسد نفياً هما الضمانة الوحيدة لاستمرار القوانين والتشريعات الإسلامية وخلودها حتى يوم البعث. وقد استدلّ الطوفي وهو من الحنابلة بقاعدة «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» أكثر من أي دليل لإثبات حجّية دليل المصلحة، حيث يقول:

أحياناً يتعارض النصّ الشرعي والإجماع مع المصالح ويتنافران، ولأنّ الجمع بينهما (النصّ والإجماع من جهة، ودليل المصالح من جهة أخرى) غير ممكن، فإنّ رعاية المصالح مقدّمة على النص والإجماع[3].

---

(1) هناك أدلّة على حجّية المصالح، وقد ذكرها الشاطبي بالتفصيل في كتابه «النفيس الموافقات»، ج 2، ص 16 فما بعد، والردّ على استدلال الظاهرية سيأتي في مكان مناسب.

(2) من المتقدّمين نجم الدين الطوفي ومن المتأخرين محمد معروف الدواليبي.

(3) «المدخل للفقه الإسلامي»، الدكتور محمد سلام مدكور، الطبعة الرابعة، ص 259.

3 ـ وذهب جماعة من فقهاء المذاهب من بينهم الإمام مالك والحنابلة إلى اختيار رأي وسط بعيداً عن الإفراط والتفريط، وقالوا: إنّ دليل المصلحة حجّة شرط اجتماع أسباب الحجّية. وسنتحدّث عن هذه الأسباب في مكان مناسب، ولكن لا بأس من ذكر أحدها وهو لزوم عدم تعارض المصلحة مع نصّ شرعي، وإلاّ فالنصّ أولى.

المقدّمة الثانية عشرة:

تنقسم المصالح في إطار حجّيتها ورؤية الشرع لها، إلى ثلاثة أقسام هي:

1 ـ المصالح الشرعية المعتبرة.

2 ـ المصالح الشرعية المنسوخة.

3 ـ المصالح المرسلة.

1 ـ المصالح الشرعية المعتبرة، وهي التي فرضها الشارع وأورد لكل منها حكماً، وكلّف الناس بتنفيذها، وهي الواجبات والمستحبات.

2 ـ المصالح الشرعية المنسوخة، وهي المصالح التي من المفروض الاهتمام بها لكنّها نسخت لتعارضها مع مصلحة أكبر وأهمّ، ونحن في بحثنا في دليل المصالح لا شأن لنا بهذه المصالح المنسوخة.

مثال على المصالح المنسوخة، ضرورة تمتّع الذكر والأنثى بالنعم الإلهية بصورة متساوية ومن ضمنها الإرث، فالمصلحة تقتضي التساوي في الاستفادة من مال الدنيا وخيراتها ومنها الإرث، لكنّ الشارع ارتأى نسخها لمصالح أكبر. وجاء نسخ تلك المصالح في إحدى آيات الأحكام المتعلّقة بالإرث وهي: للذكر مثل حظّ الأنثيين.

فالحكمة الإلهية اقتضت إلغاء هذه المصلحة، أو في الحقيقة

لتعارضها مع مصالح أعلى رجّحها الشارع، وهي الواجبات والمسؤوليات الكبيرة التي أنيطت بالرجل من قبل الشريعة الإسلامية، ومن جملتها وجوب قيامه بنفقة الزوجة والمهر وسائر الأمور التي جاء ذكرها في المسائل الفقهية باب النكاح والأحكام الجزائية وغيرها. لذلك كلّه، ومن أجل أن ينهض الرجل بأعباء هذه المسؤوليات المادية الجسيمة، كان لابدّ من نسخ المصلحة المذكورة في باب الإرث[1].

3 ـ المصالح المرسلة، وهي مطلق المصالح التي لم يحدّدها الشارع بإطار خاص، ولم يصدر حكماً بشأنها، سلباً أو إيجاباً، ، فلا هي ملغاة ولا هي معتبرة. وما برحت هذه المصالح تشكّل نقطة خلاف ونزاع بين الفقهاء المسلمين، حيث قالت فئة ليست بالقليلة بحجّيتها.

وفيما يلي نشرع بحثنا بذي المقدمة، ونعني دليل المصلحة وحجّيته.

دليل المصلحة

إذا ما نظرنا في الأحكام التكليفية الإسلامية وغيرها سنجدها جميعاً تتبع شرط المصلحة والمفسدة، وهي جاءت لتأمين مصالح الناس في هذا العالم والعالم الآخر. وقد أسهب الآمدي[2] في هذا البحث في كتاب «الإحكام» في باب «الغاية من تشريع الأحكام»، لنسمع ما يقول:

الغاية من التشريعات الإسلامية جلب مصلحة ومنفعة للناس أو دفع مفسدة وضرر عنهم، أو كلاهما، أي جلب منفعة في الدنيا ودفع ضرر في الآخرة.

---

(1) «المدخل للفقه الإسلامي»، الدكتور محمد سلام مدكور، الطبعة الرابعة، ص 254.

(2) «الإحكام في أصول الأحكام»، ج 2، ص 249.

ويقول أبو إسحاق الشاطبي في «الموافقات»[1]:

التكاليف الشرعية وجميع الأحكام الإسلامية هي من أجل حفظ وصيانة مقاصد الشريعة، وقد شرّعت من أجل تأمين منافع ومصالح الناس والخلائق.

مقاصد الدين الضرورية:

وقد قسّموا أحكامها في ضوء ما لمصالحها من رتب إلى أقسام ثلاثة:

1 ـ الضروري: وهو المتضمّن لحفظ مقصود من المقاصد الخمسة.

2 ـ الحاجي: وهو ما يقع في محلّ الحاجة لا الضرورة.

3 ـ التحسيني: وأرادوا به ما يقع ضمن نطاق الأمور الذوقية للمجتمع[2].

1 ـ الضروري: وهي مصالح حيوية وتقع في أعلى رتبة، وبها تتحدّد حياة الفرد المادّية والمعنوية في العالمين، ومتى اختلّ أحدها أو فُقد، تعرّضت حياة المجتمع إلى الخطر، واختل النظام الاجتماعي برمّته وعمّت الفوضى[3]. لهذا يجب أن يسعى الناس إلى حفظها وتطبيقها لأنّ بها صلاح الأمّة وسعادتها.

والمصالح الضرورية هي مصالح حقيقية اشتهرت بالمقاصد الخمسة وهي:

---

(1) «الموافقات»، مكتبة المطبعة التجارية في مصر، المجلد الأول، ج 2، ص 8 و9.

(2) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(3) المستصفى، ج 1، ص 386.

1 ـ مصلحة حفظ الدين.

2 ـ مصلحة حفظ النفس.

3 ـ مصلحة حفظ العقل.

4 ـ مصلحة حفظ النسل

5 ـ مصلحة حفظ المال.

ويتوقّف وجود الفرد والمجتمع وسعادتهما في الدنيا والآخرة على هذه المصالح، والإخلال بأيّ منها سيخلّ بنظام المجتمع ويؤدّي إلى فساد أمره.

إنّ حفظ الدين والدفاع عن العقائد هو حقّ ينعم الإنسان في ظلّه بعلاقة سليمة ومنطقية مع الله والمجتمع، ويجعله يتمسّك بالأصول والفروع، ويحفظه من الانحراف والشطط، ويصفّي الدين والعقيدة من عوامل الفتنة والتخريب، وهو بلا شكّ من المقاصد العليا للإسلام.

مصلحة ضرورية أخرى ألا وهي حفظ النفس، وهي من أوجب الواجبات حيث لا يمكن لأحد التفريط بها وتعريض نفسه للمهالك. وترتبط بهذه المصلحة الأم مصالح فرعية مثل حفظ الأعضاء والجوارح، وحفظ اعتبار الفرد وشخصيته، وصيانة حريّته وعقيدته، والحيلولة دون سيطرة عوامل الشرّ التي تستهدف زعزعة عقائد الناس. ونقطع جازمين بأنّ أيّ قانون يقوم على مصلحة حفظ الوجود الإنساني وتربيته وتنشئته، ويضع نصب عينيه صيانة جوهر الفرد والمجتمع، سيكون هذا حافظاً للمقاصد التي أرادها الله والشرع.

لا شك في إنّ صيانة العقل، تلك الموهبة الإلهية التي حبا الله الإنسان بها، تأتي على رأس القوانين والمصالح الضرورية للإسلام، ومقصد مهمّ من مقاصد الشريعة الغرّاء. ويتسنّى ذلك من خلال

التمسّك بالقوانين والعوامل التي تنمّي العقل وتغذّي الفكر الإنساني، وتحصّنه ضدّ الآفات التي تجرّه نحو الضعف والانحطاط والتردّي والزوال، وتجعل من صاحبه فرداً مشلولاً ومعطّلاً غير متفاعل مع مجتمعه.

أمّا صيانة أعراض الناس والمحافظة على الأُسَر والأنسال، ومن ثمّ صيانة النوع الإنساني، فهي من أسمى مقاصد الإسلام وأهمّ مصالحه الضرورية. إنّ هدف الإسلام هو أن يحفظ الجنس البشري من الرذائل الأخلاقية، ويحصّنه ضدّ الانحرافات الجنسية والمضارّ التي تنطوي عليها، لينعم المجتمع بالسكينة والراحة، بعيداً عن المنافسات الموبقة والعلاقات الجنسية غير المشروعة بكل ما تحمله من آثار وعواقب وخيمة على الإنسان، ولكي تنعم الأسرة بالصفاء والتعاون والحب، وتسعد بحياة هانئة في إطار من العواطف الإنسانية الدافئة، ولكي تكون تربية الأبناء في هذا الجوّ المفعم بالمشاعر والأحاسيس الطيّبة تربية صالحة ومثالية، ليصبحوا أبناء بررة للمجتمع والوطن، ويتحمّلوا في المستقبل مسؤولياتهم الجسام في إدارة الأمور الاجتماعية في البلاد. إذن فالقوانين التي تصون الأعراض والنواميس، والتي شرّعت على أساس المصلحة العامة، هي من دون شك تخدم مقاصد الشرع العليا وأهدافها.

وأخيراً حفظ أموال الناس، والدفاع عن الملكية الشخصية والتقسيم العادل للثروات بين الناس على أسس النشاط والعمل والتجارة، والحصول على الثروة والمكنة من منابعها المشروعة وبالطرق السليمة، ودفع عجلة الاقتصاد الوطني إلى إمام. هذه المصلحة أيضاً تدخل في نطاق خدمة مقاصد الشريعة والمصالح العامة للناس.

لقد ذكرت في كتابي «المقارنة والتطبيق»[1]:

تهدف جميع القوانين والتشريعات الإسلامية بمختلف أبوابها الفقهية إلى خدمة المصالح الخمس والدفاع عنها.

من هنا فإنّ الإسلام يعتبر الاعتداء على أيّ من هذه المصالح مفسدة وجريمة، ولكل جريمة عقاب مناسب.

وتأسيساً على هذا يمكن القول: أنّ تطبيق القوانين الجزائية لحفظ المصالح العامة للمجتمع تدخل في إطار تحقيق العدل والأمن الاجتماعي.

إنّ الطريق إلى الكمال والارتقاء في أي مجال من مجالات الحياة يكون ممهّداً أمام الأمّة الإسلامية في حالة واحدة فقط وهي عندما يسود العدل والأمن في ربوع المجتمع، ولن يكون ذلك ممكناً إلاّ عندما يكفّ الفرد أذاه عن الآخرين ويرتدع عن الاعتداء على دينهم وشرفهم وعقيدتهم وأموالهم وأعراضهم، وشرط ذلك هو احترام القوانين ومراعاة التشريعات والمقرّرات، والدفاع عنها بالغالي والنفيس، وردع المعتدي واجتثاث الظلم من جذوره.

كلنا نعلم أنّ هدف القوانين الإسلامية، وبالأخصّ الحقوق المدنية التي تقوم على أساس المصلحة والعدل والمساواة، هو إحلال القيم الحضارية الجديدة المتطورة على أطلال القيم المتعسّفة والطبقية للعصور السالفة.

إنّ القوانين الجزائية الإسلامية تمثّل الحل الوحيد والضمانة الأكيدة لصيانة تلك القيم والمكتسبات، وهي الوصفة الأخيرة

---

(1) «المقارنة والتطبيق، القوانين الجزائية العامة في الإسلام»، الدكتور علي رضا فيض، الطبعة الحادية عشرة، ص 57.

لعلاجها، وتأمين المصالح الخمس رهن بتطبيق هذه القوانين، وهي الكفيلة بمنع الأفراد عن التعدّي على حقوق بعضهم البعض.

إنّ غياب الأمن والعدل عن المجتمع، وتعرّض أموال الناس ودينهم وأعراضهم وأنفسهم للخطر والاعتداء، وسيطرة الخوف والهلع عليهم، سيؤدي لا محالة إلى انكماش نشاطات الأفراد وفعّالياتهم الاقتصادية وتعرّضها للأزمات والركود، وحينذاك لن يكون ثمّة أمل يُرجى من ذلك المجتمع.

2 ـ الحاجي[1]، وهو القسم الثاني من المصالح وفي درجة أدنى من الضروري. ويعنى بمصالح الأفراد والمجتمعات الإنسانية من معاملات ومبادلات كتشريع أحكام البيع والإجارة والنكاح لغير المضطر إليها من المكلّفين، وهذا يلزمه تشريعات سليمة ونافعة ليكون لها وقع حسن لدى الفرد والمجتمع.

في العادة لا ترقى هذ المصالح إلى درجة الضرورة، ويدور حكمها في دائرة الإباحة والاستحباب، عدا استثناءات قليلة ترقّيها إلى مرتبة الضرورة، بحيث لا تنتظم شؤون المجتمع بدونها، فتأخذ حكم المصلحة الأولى. أحياناً تحكم هذه المصالح بالوجوب الكفائي.

3 ـ التحسيني أو التكميلي: النوع الثالث من المصالح وأدنى رتبة من القسم الثاني، وهو ما يقع ضمن نطاق الأمور الترفيهية والذوقية، فلا يكون الناس عادة بحاجة إليها، بل هي ممّا يكتمل بها هناء العيش ويصفو، ويدخل فيها الراحة والاستقرار والأخلاق الفاضلة والمزايا[2].

---

(1) نسبة إلى الحاجة والمراد بها مقاصد الدين في تأمين الطريق الصحيح لتأمين مصالح الناس العامة.

(2) أ«صول التشريع الإسلامي»، صبحي المحمصاني.

يعتقد بعض علماء المذهب الإمامي ومعهم أهل السنّة، أنّ المصالح عموماً بأقسامها الثلاثة هي من الصلاح والخير بحيث يدرك العقل السليم نفعها وخيرها، ويمكن أن يهتدي الإنسان إليها عن طريق العقل والمصلحة حتى قبل تشريعها، من هذه الزاوية نرى اهتداء الأصوليين والفلاسفة إليها وتقريرهم إيّاها عن طريق العقل وحده من دون الاستعانة بالشرع.

يقول الأستاذ مذكور[1]:

يصطلح علماء الأصول على دليل المصلحة بالتحسين والتقبيح العقليين. ونستشف من عبارته هذه أنّه هو أيضاً، على غرار بعض فقهاء الشيعة وأهل السنّة، ينظر إلى الدليل العقلي ودليل المصلحة بعين الاهتمام.

لقد قال الأصوليون أنّ المصالح المرسلة هي التي لم يتعرّض لها الشارع المقدّس ولم ينـزل فيها حكماً لا نفياً ولا إثباتاً، لم يلغها ولم يقرّها، كما هو الحال مع بعض الإصلاحات والأعمال الكبيرة التي تقع في العالم الإسلامي، أو التي وقعت عبر التاريخ، التي لم ينزل فيها نصّ من الكتاب ولا من سنّة المعصومين عليهم السلام، مثل جمع القرآن والاحتفاظ بنسخة المصحف على لهجة قريش، وحرق سائر المصاحف الأخرى، أو إبقاء الأراضي الزراعية المفتوحة بيد أصحابها، وعدم توزيعها على المجاهدين على أن يدفعوا خراجها إلى المسلمين.

لقد ذكرت في كتابي «مبادئ الفقه والأصول» الطبعة الحادية عشرة ص 310 و311 ما يلي:

---

(1) «المدخل للفقه الإسلامي»، الدكتور محمد سلام مدكور، الطبعة الرابعة، ص 256، باب المصلحة وبناء الأحكام عليها.

في البداية كان الخراج يطلق على الضرائب التي تُجبى من الأرض، وكانت تحدّد بحسب مساحة الأرض وأمور أخرى، ثم عمّم اللفظ على الضرائب التي تُجبى من الغلّات والمحاصيل الزراعية، وعلى جميع الأموال التي يجبيها الحاكم عادلاً كان أم جائراً، بما في ذلك الجزية والزكاة وعقود الأراضي.

يقول الشيخ النراقي في «أنيس التجّار»:

الخراج هو ما قُرّر على الأرض أو الأشجار وغيرها بدل الأجرة، كأن يقرّر أن يزرع فلان الأرض ببدل سنوي مقداره 10 آلاف دينار يدفع إلى الحاكم.

أوّل من وضع الخراج هو الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وذلك أيام الفتح الإسلامي لأرض السواد، حينها قال بعضهم يجب تقسيمها بين الغانمين بحسب قانون الغنائم بعد إخراج خمسها، فرفض الخليفة وأبقى الأراضي المفتوحة بيد أصحابها على أن يدفعوا بدل الأجرة، وهذا البدل سمّي خراجاً، واستمرّ قانون الخراج على عهد الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وما بعده.

حجّية دليل المصلحة

القول المشهور لفقهاء الإسلام هو:

إنّ المصلحة المرسلة حجّة شرعية يمكن أن يُبنى عليها تشريع الأحكام، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نصّ عليها، فيستدلّ على حكمها بالعقل وعلى أساس المصلحة والحسن والخير. وإدراكنا للمصلحة الضرورية دليل على الحكم الشرعي، كما كانت هذه المسألة موضع بحث في موضوع الدليل العقلي، ولذلك فإنّ أدلة الحجّية من العقل هي نفسها موضع استناد لإثبات حجّية المصلحة المرسلة، والدليل الآخر هو الاستدلال بسيرة الصحابة والتابعين وتابعي التابعين

حتى اليوم، فعندما كانت تطرأ لهم طوارئ لم يرد في الشريعة نصّ عليها، كانوا يشرعون لها ما يرون فيه تحقيق مصلحة ملزمة.

ربّما يكون الباحث الكريم قد التفت إلى هذه النقطة، وهي أنّ الشريعة الإسلامية قد بنت أحكامها وقوانينها على قاعدة المصالح والمفاسد للعباد، وقد عرضنا ما يؤيّد هذا القول من آراء فقهاء الشيعة وأهل السنّة.

نجد في بعض الآيات والأحاديث أنّه بعد تشريع الحكم، يتمّ التصريح بمصلحته أو بمفسدته إذا كان حكماً ثبوتياً أو سلبياً، بالأخص في أحكام المعاملات والمبادلات، حيث أنّ أسلوب الشارع في جلب المنافع ومصالح الناس ودفع المفاسد والمضرّات، تامّ الوضوح، وإذا أخذ جلب المنفعة شكلاً آخر مع مرور الوقت، أو أنّ المفسدة التي تنطوي عليها المعاملة قد تبدّدت، أو ظهرت معاملة مستحدثة لا يُعرف حكمها لكنّ مصلحتها مؤكّدة وجليّة، فلا يختلف الفقهاء هنا في حجّية هذا النوع من المصالح، أو المفاسد، ومن ثمّ إصدار الحكم الشرعي المناسب بضمير مستقرّ وفي ضوء المصالح الضرورية أو المفاسد المؤكّدة.

تتّفق مذاهب الإسلام على أنّ الأصل في العبادات هو التعبّد والتسليم، وأنّ ما أمر به الشارع المقدّس يجب تنفيذه من دون أي مناقشة، ولحسن الطالع فإنّ أحكام العبادات بأنواعها وأقسامها معروفة لجميع الناس ومنصوص عليها في الكتاب والسنّة، وأنّ رأي معظم المذاهب هو: أنّ باب المعاملات الفقهية أمر مناط بالعقل والعرف، حيث أنّ الشارع قد أمضى معظم التشريعات التي كانت على عصره، وكذلك ما جاء بعده، كما فصّلنا ذلك في أحد مباحث كتابنا هذا، واستعرضنا آراء الفقهاء والمشرّعين المسلمين في هذا الموضوع. وخلاصة القول أنّ المعاملات عموماً، تقوم على مصالح الناس

ومنافعهم، وتدور حول مدار جلب المنفعة ودفع المفسدة، وهي تختلف باختلاف الأزمنة وتبعاً لتلك الأحكام.

يقول أنصار المصلحة المرسلة:

لقد أنزل الله تعالى شريعته لتأمين مصالح الناس ودفع المفاسد والمضارّ، ويؤيّد ذلك نصّ الكتاب الكريم وسيرة الرسول الأكرم ﷺ، لذلك، إذا لم يرد دليل في الشرع، يستطيع أهل الخبرة في العلوم الإسلامية استنباط الأحكام على ضوء جلب المصلحة ودفع المفسدة.

إنّ من يسبر مقاصد الشريعة، ويغوص في أعماقها يدرك أنّ التشريعات الإلهية جميعها تصبّ باتّجاه جلب المنافع ودفع المفاسد، ومن خلال استقرائه لهذه المقاصد سيتأكّد من أنه لا يجوز للفقيه المجتهد إهمال مصلحة مؤكّدة توافرت لها جميع عناصر النفع، وتركها معلّقة من دون فتوى، بل يجب عليه رفع الموانع والسدود، والسير مع حركة المجتمع، والارتقاء إلى مستوى المسؤولية حتى وإن لم يرد دليل شرعي نقلي فيما يعرض عليه.

في هذا العصر، حيث تفصلنا عن عهد النبوة قرون طويلة، وتطرأ في كل يوم الطوارئ والمستجدّات التي لا نجد لها دليلاً في الكتاب ولا في السنّة، تكون حجّية المصلحة موضع اتّفاق جميع علماء أهل السنّة، الذين درجوا على حلّ الكثير من المسائل المستعصية التي تعرض لبلدانهم وحكوماتهم بالرجوع إلى هذا الدليل، وقد نجحوا إلى حدّ بعيد في تقديم الحلول المناسبة المنسجمة مع سير تطوّر المجتمعات الإنسانية.

بعض علماء أهل السنّة ادّعى الإجماع في الأخذ بالمصالح المرسلة، وفي هذا يقول الزركشي في كتابه «الوسيط في أصول الفقه الإسلامي»:

لقد اشتهر بأنّهم وحدهم المالكية الذين يقولون بحجّية المصالح المرسلة، وبعضهم يضيف إليهم الحنابلة أيضاً، وكان الشافعي يؤمن بهذه العقيدة في أول أمره، ولكن لا صحّة لذلك، بل الصحيح هو أنّ جميع علماء المذاهب الإسلامية يقولون بحجّية المصلحة لإثبات الحكم الشرعي[1].

ويقول محمد رشيد رضا في تفسيره «المنار»:

«أغلب العلماء يقولون بحجّية المصلحة، لكنّهم يختلفون في المصطلح»، ونقل عن القرافي قوله: «إنّ العمل بالمصلحة ثابت في جميع المذاهب، وهم جميعاً يقولون بالاستصلاح ولا يبحثون عن الدليل، وهل الاستصلاح إلاّ المصالح المرسلة»[2].

شروط حجّية المصالح المرسلة:

تكون المصالح المرسلة حجّة إذا استوفت الشروط التالية:

1 ـ أن تكون في المعاملات لا العبادات[3]، ذلك أنّ حكمة المعاملات معقولة يمكن إدراكها بالعقل، في حين أنّ فلسفة وحكمة معظم العبادات غير معروفة، ولذلك يؤدّيها الإنسان تعبّداً وقربة إلى الله ولنيل رضاه.

2 ـ أن تكون المصلحة منسجمة مع روح الشريعة ومقاصد الشرع، فروح الشريعة هي القواعد العامة والأصول الرئيسية التي يجمع عليها عقلاء العالم من كلّ دين وملّة، وقد تمّ شرح هذه النقطة في

---

(1) «الوسيط»، ص 250 و251.

(2) »المنار»، ج 7، ص 193.

(3) هذا الرأي يأتي في ضوء تقسيم أبواب الفقه إلى قسمين العبادات والمعاملات.

إحدى المقدّمات التي مرّ ذكرها تفصيلاً في هذا الكتاب فليراجعها الباحث الكريم إن شاء.

3 ـ ثبوت ضرورة المصلحة مطلقاً أو أن تكون مصلحة حاجية في بعض الحالات، بحيث لو أُخِلّ بها لاختل نظام المجتمع وانفرط عقده.

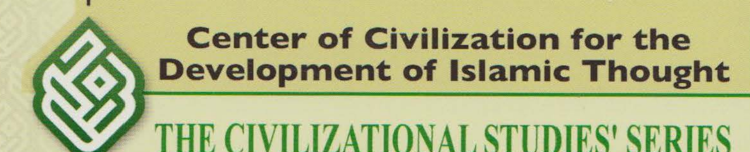
4 ـ أن تكون المصلحة عامة غير جزئية، تؤمّن مصالح فئة معيّنة دون الفئات الأخرى[1].

5 ـ عدم تعارض المصلحة المعتبرة مع مصلحة أكبر[2].

---

(1) «علم أصول الفقه»، عبد الوهاب خلاف، الطبعة التاسعة، دار القلم، ص 86، «المستصفى» للغزالي، ج 1، ص 312.

(2) «الاعتصام»، الشوكاني، ج 3، ص 110- 114.



1

AL-FIKH WAL IJTIHAD

Anaasir At'asil Wa'ttajdid Wa Almoa'asira

Dr. Ali Reda Fayd

Translation: Hussein Safi

لقد جرت العادة على أن تقتبس دول العالم الثالث من الدول المتقدمة قوانينها وتشريعاتها، إلا أنّ الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي رفعت شعار الاستقلال والحرية ونادت بتطبيقه، أبت منهج التقليد وتكرير صناعة الآخرين، مهما بلغوا من تقدّم وتطوّر، ومن هنا فليس من خيار أمامها سوى شحذ الهمم وتعبئة الطاقات إلى أقصى مدياتها، لاستنباط مجموعة التشريعات والقوانين الضرورية بأسرع وقت وقبل فوات الأوان؛ وذلك باعتماد المصادر العقلية والنقلية، ولا مناص في هذه الحالة من الرجوع إلى جميع المصادر الفقهيّة وتوظيف الدلائل العقلية بما في ذلك دلائل العقل والمصلحة وعرف العقلاء والانسداد، لنصل في نهاية المطاف إلى تشريعات حديثة ومتطوّرة.

د. علي رضا فيض: أحد المجتهدين في إيران وأستاذ العلوم الاجتهادية في جامعات طهران ومؤلّف لعشرات الكتب المتصلة بالفقه ومناهج الاجتهاد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com